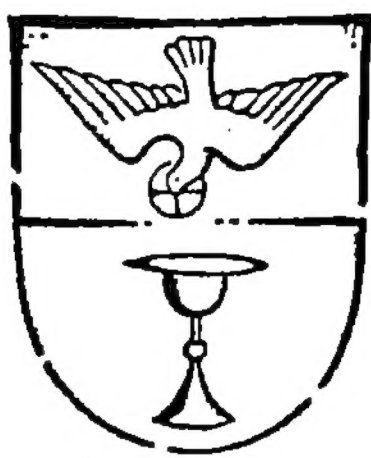


# SACRIS ERUDIRI

Jaarboek voor Godsdienstwetenschappen



XXXVII

1997

UITGAVE VAN DE SINT-PIETERSABDIJ STEENBRUGGE  
BREPOLS PUBLISHERS, TURNHOUT



Uitgegeven met de steun van de  
«Encyclopédie bénédictine»

D / 1997 / 0095 / 28  
ISBN 2-503-50592-9  
ISSN 0771-7776

---

Gedrukt bij de Firma Vonksteen, Langemark (België).



# Saul's Royal Start According to Josephus

by

C.T. BEGG

(Washington, D.C.)

1 Samuel 11 tells of the auspicious beginnings of Saul's ill-fated rule: his victory over Nahash, clemency to his earlier detractors, the "renewal" of his kingship and the general rejoicing this occasions. In this essay I wish to compare Josephus' version of these events in *Antiquitates Judicae* (hereafter *Ant.*) 6.68-85<sup>1</sup> with the Biblical source as represented by the following major textual witnesses: MT (BHS), 4QSam<sup>2</sup>, Codex Vaticanus (hereafter B)<sup>3</sup> and the Lucianic (hereafter L) or Antiochene MSS<sup>4</sup> of the LXX, and Targum Jonathan on the Former Prophets (hereafter TJ).<sup>5</sup> I

<sup>1</sup> For the text and translation of Josephus' writings I use H.ST.J. THACKERAY *et al.*, *Josephus* (Loeb Classical Library; Cambridge, MA, London 1926-1965 [*Ant.* 6.68-85 is found in Vol. V, 201-209 where the translation and notes are by R. Marcus]). I have likewise consulted the text and apparatus for *Ant.* 6.68-85 given in B. NIESE, *Flavii Iosephi Opera*, II (Berlin<sup>2</sup>1955), 19-23. For Josephus' overall treatment of Saul, see L.H. FELDMAN, 'Josephus' Portrait of Saul', *Hebrew Union College Annual* 53 (1982), 45-99 (on 1 Samuel 11 see esp. pp. 68-71).

<sup>2</sup> For this MS's (fragmentary) readings in 1 Samuel 11, see P.K. MCCARTER, *1 Samuel* (Anchor Bible, 8; New York 1980), 199-202.

<sup>3</sup> For B I use A.E. BROOKE, N. MACLEAN and H.ST.J. THACKERAY, *The Old Testament in Greek according to the Text of Codex Vaticanus*, II:1 I and II Samuel (Cambridge 1927).

<sup>4</sup> For L I use N. FERNÁNDEZ MÁRCOS and J.R. BUSTO SAIZ, *El Texto Antioqueno de la Biblia Griega*, I 1-2 Samuel (Textos y Estudios "Cardenal Cisneros", 50; Madrid 1989).

<sup>5</sup> For TJ I use A. SPERBER, *The Bible in Aramaic*, II (Leiden 1959) and the translation of this by D.J. HARRINGTON and A.J. SالدARINI, *Targum Jonathan of the Former Prophets* (The Aramaic Bible, 10; Wilmington, DE 1987).

approach this comparative study with a number of over-arching questions in mind: Which text-form(s) of 1 Samuel 11 did Josephus have available? How does he deal with the source's data? Is there something distinctive about his presentation of Saul's start vis-à-vis the Bible's own? What might his version be designed to offer his two intended publics, i.e. cultivated Gentiles and fellow Jews?

In proceeding now to my comparison, I divide the material into three parallel segments as follows: 1) The Ammonite Threat (1 Sam 11:1-4 // *Ant.* 6.68-74); 2) Saul's Intervention (11:5-11 // 6.75-80); and 3) Sequels (11:12-15 // 6.81-85).

### 1. AMMONITE THREAT

The various textual witnesses cited about differ notably in how they begin their respective accounts of the Ammonite threat. MT (= TJ) follows the concluding words of 1 Sam 10:27 ("but he [Saul] held his peace [*wayehi kemaharish*]" ) with the notice "then Nahash the Ammonite went up and besieged Jabesh-gilead" (11:1a). In place of the former MT item, B reads a chronological indication ("and it came to pass after a month")<sup>6</sup> at the start of its 11:1, while L's rendition conflates the peculiar readings of both MT and B ("and he [Saul] was like one silent. And it came to pass after a month of days and Naas... went up"). Finally, 4QSam<sup>a</sup> precedes its version of MT 11:1a with a long plus, unparalleled in any other known Biblical MS. This reads in the translation of P.K. McCarter<sup>7</sup>

<sup>6</sup> This is also the reading of two *Vetus Latina* MSS ("et factum est quasi post mensem...") as cited by P. SABATIER, *Bibliorum Sacrorum latinae versiones antiquae seu Vetus Itala*, I,2 (Paris 1751), p. 489.

<sup>7</sup> *1 Samuel*, 198. For the underlying Hebrew, together with the proposed reconstructions of its lacunae, see *ibid.*, 199. As McCarter points out, the closing words of the above quotation, i.e. "about a month later" (along with their continuation "Nahash the Ammonite went up and encamped against Jabesh-gilead" // MT 11:1a) were originally omitted by the scribe of 4QSam<sup>a</sup> due to haplography, his eye skipping from the first to the second occurrence of the phrase *'l ybš gl'd*. Subsequently, however, the same scribe inserted the missing words supralinearly into the text.

Now Nahash, the king of the Ammonites, had been oppressing the Gadites and the Reubenites grievously, gouging out the right eye of each of them and allowing Israel no deliverer. No men of the Israelites who were across the Jordan remained whose right eye Nahash, king of the Ammonites, had not gouged out. But seven thousand men had escaped from the Ammonites and entered into Jabesh-gilead. About a month later [see B]...

Ever since the publication of the 4QSam<sup>a</sup> passage by F.M. Cross in 1980, there has been much discussion of its text-critical status, with some advocating its priority vis-à-vis the MT (and BL) reading,<sup>8</sup> others the reverse.<sup>9</sup> Notwithstanding the scholarly discord on this priority issue, there is general agreement that Josephus did make use, in *Ant.* 6.68-70, of a text/tradition — whether in Hebrew or Greek — substantially identical to that of 4QSam<sup>a10</sup>, as is indicated by their wide-going agreement in con-

<sup>8</sup> So e.g., MCCARTER, *1 Samuel*, 199; E.C. ULRICH, *The Qumran Text of Samuel and Josephus* (Harvard Semitic Monographs, 19; Chico, CA 1978), 69-70, 166-170; T.L. EVES, 'One Ammonite Invasion or Two? 1 Sam 10:27-11:2 in the Light of 4QSam<sup>a</sup>', *Westminster Theological Journal* 44 (1982), 308-326, esp. pp. 318-321; F.M. CROSS, 'The Ammonite Oppression of the Tribes of Gad and Reuben: Missing Verses from 1 Samuel 11 Found in 4QSamuel<sup>a</sup>' in H. Tadmor, M. Weinfeld (eds.), *History, Historiography and Interpretation: Studies in Biblical and Cuneiform Literatures* (Jerusalem, Leiden 1983 [this is a reprint of Cross's original article which appeared in 1980]), 148-158; R.W. KLEIN, *1 Samuel* (Word Biblical Commentary, 10; Waco, TX 1983), 102-103; A. CATASTINI, '4QSam<sup>a</sup>: Il Nahash il "Serpente"', *Henoch* 10 (1988), 17-49, esp. pp. 31-37.

<sup>9</sup> So e.g.: A. ROFÉ, 'The Acts of Nahash according to 4QSam<sup>a</sup>', *Israel Exploration Journal* 32 (1982) 129-133; D. BARTHÉLEMY, *Critique textuelle de l'Ancien Testament*, I (Orbis Biblicus et Orientalis, 50/1; Fribourg, Göttingen 1982), 166-172; S. PISANO, *Additions or Omissions in the Books of Samuel: The Significant Pluses and Minuses in the Massoretic, LXX and Qumran Texts* (Orbis Biblicus et Orientalis, 57; Freiburg, Göttingen 1984), 91-98; S. ZALEVSKY, 'The Bene Beliya'als' Contempt for Saul and his Reaction (1 Sam 10:26-27)', *Beth Mikra* 26 (1990-1991) 299-322 (Hebrew); N. NA'AMAN, 'The Pre-Deuteronomistic Story of King Saul and its Historical Significance', *Catholic Biblical Quarterly* 54 (1992) 638-658, esp. p. 643; A. CAQUOT and P. DE ROBERT, *Les livres de Samuel* (Commentaire de l'Ancien Testament, 6; Genève 1994), 139.

<sup>10</sup> CROSS, 'Oppression', 148 dates the Qumran fragment to ca. 50 B.C.E., i.e. some 120 years prior to Josephus' beginning work on his *Ant.* (FELDMAN, 'Saul', 97 dates the composition of *Ant.* to 79/81-93/94 C.E.).



tent and sequence.<sup>11</sup> At the same time, in line with his customary procedure elsewhere, Josephus treats, as the following detailed comparison between them will make clear, the data of 4QSam<sup>a</sup> with considerable liberty.

In 4QSam<sup>a</sup> itself, mention of the assault by “Nahash, king of the Ammonites” upon the two Transjordanian tribes begins rather abruptly, following an extended blank space in the text, itself preceded by the words “and they [the worthless fellows] despised him and brought him no present” of 1 Sam 10:27b $\alpha$ .<sup>12</sup> Josephus’ sequence is different: Having reproduced the words of 10:27b $\alpha$  at the end of 6.67, he commences 6.68 with a transitional phrase contrasting Saul’s earlier and subsequent “reception” by his people. This reads: “However, a month later, *he began to win the esteem (τιμῆς) of all by the war with Naas (= BL) king of the Ammanites.*”<sup>13</sup> For...”. In the above formulation, the underlined words lack an equivalent in 4QSam<sup>a</sup>; they have clearly been introduced by Josephus in order to highlight the eventual change in people’s reaction to Saul and the reason for this, i.e. his victory over Nahash to be related in what follows. By contrast, the chronological indication at the very beginning of 6.68<sup>14</sup> does have a counterpart in the 4QSam<sup>a</sup> plus. There, however, the phrase “about a month later” stands at a later point in the proceedings, i.e. just prior to mention of Nahash’s move against Jabesh-gilead (// MT 11:1a), subsequent to his “mutilation” of the Gadites and Reubenites. According to Cross, the difference between Josephus and 4QSam<sup>a</sup> in their respective placings of their shared chronological indication “more likely” reflects

<sup>11</sup> For a chart illustrative of this parallelism, see EVES, ‘Invasion’, 314.

<sup>12</sup> 4QSam<sup>a</sup> like B lacks an equivalent to the words constituting 1 Sam 10,27b $\beta$  in MT, i.e. *wyby kmhrys*. CROSS, ‘Oppression’, p. 149 assigns the numerals 5-10 to the six lines of text making up the relevant section of 4QSam<sup>a</sup> (//MT 1 Sam 10:27b-11:2a). I will use Cross’s numbering of the lines in my discussion.

<sup>13</sup> Josephus’ opening designation of “Nahash” whom like BL he calls “Naas” as “king of the Ammonites” here agrees with the wording of 4QSam<sup>a</sup> against both MT and BL which qualify him simply as “the Ammonite”. Compare TJ “the king of the sons of Ammon”.

<sup>14</sup> Josephus’ placing of the notice here corresponds to its position in BL where it begins these witnesses’ rendition of 11:1; see above.

the former's use of a corrupt form of the latter text.<sup>15</sup> It seems preferable, however, to attribute the "placement difference" to a less hypothetical reason, i.e. Josephus' concern — reflected in the whole of his opening formulation in 6.68 (see above) — to provide a smoother transition between the episodes of Saul's earlier being despised by some and the universal acclaim he subsequently wins for himself.<sup>16</sup>

Following the above transition, Josephus presents (6.68b-70) a notably expanded version of the datum of 4QSam<sup>a</sup> (Cross ll.6-7aα) concerning Nahash's ocular mutilation of the Transjordanian Israelites, the Gadites and Reubenites in particular. This runs<sup>17</sup>:

For this monarch had done much harm (κακὰ... διατίθησι)<sup>18</sup> to the Jews (Ἰουδαίων) who had settled beyond the river Jordan,<sup>19</sup> *having*

<sup>15</sup> CROSS, 'Oppression', 153. Cross suggests that the corruption in question involved "a so-called vertical dittography" in the Hebrew *Vorlage* of the text used by Josephus wherein the phrase "about a month later" was "anticipated and incorrectly inserted at the beginning of the paragraph" (i.e. where one finds it in Josephus' presentation).

<sup>16</sup> Thus EVES, 'Invasion', 314; CATASTINI, 'Nahash', 31.

<sup>17</sup> I italicize elements of Josephus' text lacking an equivalent in 4QSam<sup>a</sup>.

<sup>18</sup> The above construction "do evil(s)" recurs in *Ant.* 2.242; 6.132; 8.299,304; 10.91; 11.161; 20.5. Compare 4QSam<sup>a</sup> lhꜥ... bhꜥqh ("he sorely oppressed"). Note too the above use of the historic present (διατίθησι), a form favored by Josephus and often introduced by him in the Biblical portion of *Ant.* where the corresponding LXX passage reads some past form. See C.T. BEGG, *Josephus' Account of the Early Divided Monarchy* (AJ 8,212-420) (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 108; Leuven 1993), 10-11, n. 32.

<sup>19</sup> On Josephus' use of the term "Jew(s)", see G. HARVEY, *The True Israel: Uses of the Names Jew, Hebrew and Israel in Ancient Jewish and Early Christian Literature* (Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums, 35; Leiden 1996), 47-61. The above designation for Nahash's victims reads like a conflation of those used in 4QSam<sup>a</sup>, ll.6-8a, i.e. "the children of Gad and the children of Reuben... the children of Israel bey[ond Jordan]...". According to CATASTINI, 'Nahash', 35-37, Josephus' substitution of the comprehensive term "Jews" for the two tribal names of 4QSam<sup>a</sup> is not a matter of a simple "generalization" by him. Rather, it would reflect the sensitivity of the pro-Hasmonean Josephus to the "mutilation" of Reuben (and his resultant cultic disqualification) in that the Hasmoneans looked to Reuben as an exemplar for their own assumption of both the royal and priestly offices and further in that one of their number, i.e. the High Priest Hyrcanus II had suffered a like mutilation at the hands of his nephew and rival Antigonus (see *Ant.* 14.366). Recourse to such a subtle procedure on Josephus' part seems, however, otiose given the



*invaded their territory with a large and warlike (πολλοῦ καὶ μαχίμου)<sup>20</sup> army.<sup>21</sup> Reducing their cities to servitude (εἰς δουλείαν ὑπάγεται)<sup>22</sup>, he not only by force and violence (ἰσχυρί... καὶ βίᾳ)<sup>23</sup> secured their subjugation in the present<sup>24</sup>, but by cunning and ingenuity (σοφίᾳ... καὶ ἐπινοίᾳ)<sup>25</sup> weakened them in order that they might never be able to revolt and escape from servitude (δουλείαν διαφυγεῖν)<sup>26</sup>; for he cut out the right eyes (ὀφθαλμοὺς ἐξέκοπτεν)<sup>27</sup> of all<sup>28</sup> who surrendered to him under oath or were cap-*

historian' recurring practice of passing over strings of Biblical proper names that would have sounded strange and off-putting to Gentile readers (for a case comparable to that of *Ant.* 6.68, see *Ant.* 9.265 where Josephus twice introduces the general designation "the Israelites" where his Biblical source speaks of "Ephraim and Manasseh" [so 1 Chr 30:1] and of "Ephraim, Manasseh and Zebulun" [so 1 Chr 30:10]).

<sup>20</sup> This adjectival collocation recurs in *Bellum Judaicum* (hereafter *BJ*) 3.42; 4.174.

<sup>21</sup> As FELDMAN, 'Saul', 68 points out, this inserted reference to the size and strength of Nahash's army serves to implicitly accentuate the military prowess of Saul who will subsequently crush that force.

<sup>22</sup> The above construction is hapax in Josephus; note the historic present. Also this phrase has no counterpart in 4QSam<sup>a</sup>; it underscores the on-going character of Nahash's "oppression" as cited in the source and, in so doing, sets up the continuation of Josephus' presentation (see above in the text).

<sup>23</sup> Josephus' one other use of this collocation is in *Ant.* 7.310 where it is used in reference to the hero Shammah's (Josephus: Sabaïas) routing the Philistines.

<sup>24</sup> This inserted phrase reinforces Josephus' emphasis on Nahash' military might which, however, Saul, as a preeminent general, will subsequently defeat; see n. 21.

<sup>25</sup> This collocation recurs once elsewhere in Josephus, i.e. in *Ant.* 10.51 where it is used *in bonam partem* of Josiah's youthful reforms.

<sup>26</sup> This construction occurs also in *Ant.* 10.15 where Sennacherib warns Hezekiah about the foolishness of supposing that he can "escape servitude" to him. The above phrase "but by cunning... escape from servitude to him" constitutes the immediate "lead-in" to Josephus' rendition of the datum of 4QSam<sup>a</sup> (ll. 6-7a) about Nahash's mutilation of the Transjordanians (see above) for which it supplies a rationale — as the source itself does not.

<sup>27</sup> This construction occurs twice elsewhere in Josephus: *Ant.* 5.315 (of Samson, subject: the Philistines) and 10.140 (of Zedekiah, subject: Nebuchadnezzar).

<sup>28</sup> Compare 4QSam<sup>a</sup>, ll. 6-7a "and he gouged out all their right eyes (*wnqr lhm k[wl 'y]n ymyn*)".

*tured by right of war.*<sup>29</sup> *This he did with intent — since the left eye was covered by the buckler — to render them utterly unserviceable.*<sup>30</sup>

4QSam<sup>a</sup> (ll. 7b-9a, Cross) goes on to note that, in fact, Nahash did not succeed in gouging out the eyes of “all” the Transjordanian Israelites (compare 1.7a). Rather, some 7000 men managed to escape to Jabesh-gilead which Nahash then besieged “about a month later” (l. 9b).<sup>31</sup> Josephus, who in what precedes has insisted upon the all-encompassing character of Nahash’s mutilation measure (see n. 29), leaves this item aside,<sup>32</sup> just as he does the source chronological indication, already employed by him at the start of 6.68 (see above). In place thereof he makes (6.71) the transition to Nahash’s siege of Jabesh-gilead (i.e. the point where the various Biblical witnesses finally converge) with a brief formulation of his own: “Having then so dealt with the people beyond the Jordan (see 6.68)...”. He next continues with an expanded rendition of the common source notice on the siege of Jabesh-gilead: “... the Ammanite king (see 6.68)<sup>33</sup> carried his arms (ἐπεστράτευσε) against those called

<sup>29</sup> This distinction concerning the two categories of Nahash’s victims has no equivalent in 4QSam<sup>a</sup> (whose “mutilation notice” is followed by a statement, reconstructed by Cross to read “he struck terror and dread in Israel” and by McCarter as “he allowed Israel no deliverer”, without parallel in Josephus). The distinction introduced by Josephus points up the indiscriminate brutality of Nahash who treats those who surrender to him “under oath” in exactly the same way as he does those captives who had resisted him.

<sup>30</sup> Also this item is without parallel in 4QSam<sup>a</sup>. Its purpose is to provide an explanation of why it was that Nahash cut out precisely the “right” eye of his victims. The explanation, which highlights the purposefulness of Nahash’s all-encompassing brutality, might have been supplied by Josephus on the basis of his own military expertise. It reflects, in any case, the historian’s overall concern to heighten the appeal of the Biblical Saul story for his military-minded Gentile readers, on which see FELDMAN, ‘Saul’, 68-71.

<sup>31</sup> Recall that, like 4QSam<sup>a</sup>, BL give the chronological indication (“about a month later”) directly prior to their mention of Nahash’s siege of Jabesh-gilead.

<sup>32</sup> In so doing, Josephus accentuates the magnitude of Nahash’s devastation of the Transjordan’s population: there were no men of military age among them who escaped mutilation at his hands.

<sup>33</sup> In all the Biblical witnesses (TJ 11:1a excepted) Nahash, at the moment he undertakes the siege of Jabesh-gilead is called simply “the Ammonite”.



the Galadenians (Γαλαδηνούς).<sup>34</sup> Pitching his camp (στρατοπεδευσάμενος)<sup>35</sup> near *the capital* (μητροπόλει) of his enemies<sup>36</sup> to wit Jabis (Ἰαβίς)...<sup>37</sup>

According to all our Biblical witnesses (including 4QSam<sup>a</sup>) it is the Jabeshites who take the initiative in the face of Nahash's advance: they request that he make a "treaty" with them, promising that they will "serve" him (1 Sam 11:1b). Josephus, by contrast, assigns the role of initiator in the proceedings to Nahash himself, thereby accentuating the king's "take charge" image: "... *he sent* (πέμπει)<sup>38</sup> *envoys to them, bidding them instantly to surrender...*".

His report of the Ammonite envoys' speech then continues with an item drawn from Nahash's reply to the overture of the Jabeshites as cited in 11:2a ("[on this condition I will make a treaty with you]<sup>39</sup>, that I gouge out all your right eyes): "... on the understanding that their right eyes would be put out (δεξιούς... ὀφθαλμούς ἐξορύξαι)...".<sup>40</sup> In 1 Sam 11:2b Nahash

<sup>34</sup> This gentilic form is Josephus' replacement for the name of the area in which "Jabesh" is situated as cited in the Biblical witnesses, i.e. "Gilead" (MT 11:1a; in 4QSam<sup>a</sup>, l. 9b this form is reconstructed by Cross *et al.*); Γαλαάδ (BL).

<sup>35</sup> With the above verbal sequence compare 1 Sam 11:1b "Nahash went up and besieged (L ἀνέβη... καὶ παρενέβαλεν [B παρεμβάλλει])".

<sup>36</sup> This inserted qualification of "Jabis" insinuates a rationale for Nahash's assault precisely of this site, i.e. its status as a "capital city".

<sup>37</sup> So L; B Ἰαβεῖς. With Josephus' "breakup" of the two-part Biblical place name "Jabesh-gilead" here in 6.71 ("[those called the] Galadenians... Jabis"), compare 6.374 where, in line with 1 Sam 31:11, he reads "Jabis in the region of Galaditis". See also 5.164 (// Judg 21:8) "Jabesh (Ἰάβησον) in Galaditis".

<sup>38</sup> Note the historic present.

<sup>39</sup> Josephus' omission of this opening element of Nahash's reply reflects the fact that he earlier passed over the Jabeshites' appeal for such a "treaty" as cited in 11:1b.

<sup>40</sup> BL 11:2a ἐξορύξαι... ὀφθαλμὸν δεξιόν. Compare δεξιούς ὀφθαλμούς ἐξέκοπτεν, 6.70. Josephus, in line with his frequent practice elsewhere, transposes the source's direct address ("... that I gouge out all your right eyes") into indirect ("... that their right eyes would be put out"). See BEGG, *Josephus' Account*, 12-13, n. 38. In *Midrash Samuel* 15.7 various metaphorical understandings of the "eye" whose excision is threatened in 11:3 are proposed: the archers of Ephraim (with reference to Ps 78:9), the members of the Sanhedrin (with reference to Num 15:24) and the Torah passage Deut 23:4 forbidding entrance of the Ammonites into the Israelite assembly (this being the Scriptural "eye" which Nahash the Ammonite is intent on "cutting out").



ends up his reply with an indication concerning the result/purpose of his proposed mutilation of the Jabeshites ("and thus put disgrace upon all Israel"). The connection between the Jabeshites' personal mutilation and its intended impact on all Israel is not immediately clear — why should the former bring about the latter? Josephus, for his part, substitutes a statement by the envoys concerning the consequences of the Jabeshites' failure to agree to Nahash's proposal and a summons to them to choose between their options. This reads: "if not, he threatened to besiege (πολιορκήσιν)<sup>41</sup> and overthrow their cities (πόλεις... ἀναστῆσαι)<sup>42</sup>: it was for them to choose, whether they preferred the cutting out of a small portion of the body (βραχύ... τοῦ σώματος)<sup>43</sup> or to perish utterly".

1 Sam 11:3 cites the Jabeshites' response to Nahash's proposal in which they ask for a seven-day period during which they may attempt to procure support for themselves from the Israelites; should this not be forthcoming, they will hand themselves over to him. Josephus (6.72a) precedes this reply with an inserted notice indicative of his recurring attention to characters' psychology: "The Galadenians (see 6.71),<sup>44</sup> terror-struck (καταπλαγέντες), durst not reply at all, whether they would surrender or whether they would fight". He then proceeds to present his elaborated, indirect-discourse rendition of the Jabeshites' words from 11:3:

... but they asked for a seven days respite (ἀνοχήν)<sup>45</sup>, in order to send messengers (πρεσβευσάμενοι, BL ἀποστελοῦμεν ἀγγέλους) to their countrymen (ὁμοφύλους)<sup>46</sup> and solicit their support (συνμαχεῖν)<sup>47</sup>: if

<sup>41</sup> This is the conjecture of Niese, followed by Marcus, for the πολιορκῆσαι of the codices.

<sup>42</sup> The above phrase "overthrow cities" recurs in *Ant.* 1.98,139; 11.6 (sg.); 15.331; *contra Apionem* (hereafter *Ap.*) 1.264.

<sup>43</sup> This phrase recurs in *Ap.* 1.284.

<sup>44</sup> Josephus' generalized designation for those who reply to Nahash here corresponds to the reading of BL 11:3 ("the men of Jab(e)sh"); compare MT "the elders of Jabesh".

<sup>45</sup> Josephus' three remaining uses of the noun ἀνοχή are in *BJ* 1.173; *Ant.* 6.73; 7.281.

<sup>46</sup> Compare 11:3 "to all the territory of Israel." Josephus' wording highlights the bond between the Jabeshites and the other Israelites. He employs the term ὁμόφυλος some 100x, virtually always in reference to Jews, see K.H. RENGSTORF, *A Complete Concordance to Flavius Josephus*, III (Leiden 1979), s.v.

<sup>47</sup> With this inserted phrase, Josephus spells out the content of the Jabeshites' projected appeal to their fellows.

assistance (βοήθεια) *were forthcoming they would fight*<sup>48</sup>, but if there should be no hope from that quarter, they undertook to deliver themselves up to suffer whatsoever should seem good to him.<sup>49</sup>

The Bible itself makes no mention of Nahash' response to the proposition proffered him. Once again throwing into relief the figure of Nahash and his total control of the proceedings, Josephus (6.73a) fills the lacuna: "Naas, contemptuous (καταφρονήσας) of these Galadenian people and their answer,<sup>50</sup> gave (δίδωσι)<sup>51</sup> them respite (ἀνοχήν, see 6.72) and permission (ἐπιτρέπει)<sup>52</sup> to send to whatever allies (συμμάχους, cf. συμμαχεῖν, 6.72) they would". Josephus likewise (6.73b-74a) expatiates at length on the general use made by the Jabeshites of Nahash's "permission"<sup>53</sup> and the response this evokes from their fellows:

They therefore straightaway sent (πέμψαντες)<sup>54</sup> (messengers) to each city of the Israelites<sup>55</sup> to report the menaces of Naas and the desperate straits whereto they were reduced (ἀμηχανίαν ἐν ᾗ

<sup>48</sup> This phrase has no equivalent in the Jabeshites' reply as cited in 11:3; with it Josephus calls attention to an alternative possible outcome to the Jabeshites' appeal to their fellows- the one that, in fact, actually came about.

<sup>49</sup> Compare 11:3b "Then, if there is no one to save us, we will give ourselves to you."

<sup>50</sup> With this characterization of Nahash's mindset at the moment, Josephus highlights the king's proudful sense of his own superiority which, in the familiar hubris topos of Greek tragedy, already intimates the doom awaiting him. On Josephus' frequent utilization of the hubris pattern in *Ant.*, see L.H. FELDMAN, 'Use, Authority and Exegesis of Mikra in the Writings of Flavius Josephus', in: M.J. MULDER, H. SYSLING (eds.), *Mikra: Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity* (Compendia rerum iudaicarum ad Novum Testamentum 2:1; Assen 1988), 455-518, p. 500.

<sup>51</sup> Note the historic present.

<sup>52</sup> Note the historic present.

<sup>53</sup> This element of his presentation has a certain counterpart in the L plus at the end of 11:3 "and the men of Jabesh-gilead sent messengers". Compare the sequence of MT B where the quotation of the Jabeshites' reply to Nahash (11:3) is followed immediately (and abruptly) by the words "when the messengers came to Gibeah of Saul...".

<sup>54</sup> This is the reading of the codices MSP followed by Marcus. Niese reads πέμπουσιν with the codices ROE.

<sup>55</sup> Compare Josephus' use of the term "Jews" to designate the people in 6.68.

καθειστήκεσαν)<sup>56</sup>. These, on hearing of the plight of the men of Jabis, were moved to tears and grief (δάκρυα καὶ λύπην),<sup>57</sup> but beyond that, fear (τὸ δέος)<sup>58</sup> permitted (συνεχώρει)<sup>59</sup> them to do no more.<sup>60</sup>

Following the above, extended insertion of 6.73-74a, Josephus finally (6.74b) rejoins the source sequence (11:4) in recounting the envoys' arrival at and reception in Saul's town. Here too, however, he elaborates on the Bible's summary notices: "When, however, the messengers (τῶν ἀγγέλων, BL οἱ ἄγγελοι) reached the city of Saul<sup>61</sup> and recounted the peril (κινδύνους) wherein they of Jabis lay,<sup>62</sup> the people (ὁ λαός, BL πᾶς ὁ λαός) *here too were moved as were those others*,<sup>63</sup> for they bewailed (ὠδύρετο) the calamity (συμφοράν)<sup>64</sup> of their brethren (συγγενῶν)".<sup>65</sup>

<sup>56</sup> This same construction recurs in *Ant.* 5.195 where Eglon's courtiers are "reduced to hopeless perplexity" by their finding of his corpse.

<sup>57</sup> The words "tears" and "grief" are collocated also in *Ant.* 7.41,146 (reverse order), 151.

<sup>58</sup> This reference to the Israelites' "fear" echoes Josephus' mention (6.72) of the Jabeshites' being "terror-struck" (καταπλαγέντες) at Nahash's threat.

<sup>59</sup> Note the historic present.

<sup>60</sup> This notice on the general, fear-induced paralysis of the Israelites is designed to throw into relief Saul's subsequent bold initiative.

<sup>61</sup> Josephus leaves Saul's hometown nameless here. Compare MT 11:4 where it is called "Gibeah of Saul" (B transliterates Γαβαά, while L "translates" with τὸν βουνόν). Josephus may have thought that there was no need to give the name here since, shortly before (see 6.67// 1 Sam 10:26) he has mentioned Saul's returning to "Gabatha, whence he was sprung".

<sup>62</sup> This formulation highlights the urgency of the Jabeshites' situation as compared with the blander wording of 11:4aβ "they reported the matter in the ears of the people".

<sup>63</sup> This phrase has no equivalent in 11:4; it refers back to Josephus' (also inserted) reference to the general Israelite response to the envoys' report (6.74a).

<sup>64</sup> The phrase "bewail calamity" occurs only here in Josephus.

<sup>65</sup> The term "brethren" above echoes the designation "countrymen" (ὁμοφύλους) used by Josephus in 6.72, thus continuing his emphasis on the bond existing between the Jabeshites and the rest of the Israelites. Compare 11:4b "and all the people wept aloud (BL ἤραν... τὴν φωνὴν αὐτῶν καὶ ἔκλαυσαν)".

## 2. SAUL'S INTERVENTION

1 Sam 11:5-11 (// *Ant.* 6.75-80) constitutes the core of the episode, i.e. Saul's decisive intervention in the face of the Ammonite threat. The new segment begins (11:5) with Saul's learning of the crisis confronting the Jabeshites. Josephus (6.75a) renders as follows: "... but Saul, *entering the city* from his labours in husbandry (γεωργίαν)<sup>66</sup> *encountered* (ἐπιτυγχάνει)<sup>67</sup> *his fellow citizens* (πολίταις) *in tears* (κλαίουσι, cf. ἔκλαυσαν, BL 11:4b),<sup>68</sup> and on asking the reason (αἰτίαν) for their distress (συγχύσεως)<sup>69</sup> and dejection (κατηφείας),<sup>70</sup> learnt (μανθάνει)<sup>71</sup> the messengers' report".<sup>72</sup>

The immediate upshot of Saul's learning of Jabesh's plight is a twofold one according to 11:6: the spirit (BL πνεῦμα) of God (MT)/ the Lord (BL) comes upon Saul, stirring him to "anger". Josephus (6.76) compresses this double indication into a single, transitional phrase "thereupon, divinely inspired (ἐνθεος γενόμενος)<sup>73</sup>...".

<sup>66</sup> Compare 11:5aα "Now Saul was coming from the field behind the oxen (so MT; B after the morning; L early after the oxen)".

<sup>67</sup> Note the historic present.

<sup>68</sup> The above phrase has no equivalent in the source as such; it serves to motivate the question which Saul poses in 11:5aβ.

<sup>69</sup> The above phrase "cause of distress" recurs in *Ant.* 9.91 in reference to Elisha's dismay at what he foresees of the harm Hazael will do to Israel.

<sup>70</sup> The collocation "distress and dejection" occurs only here in Josephus. The above phrase is Josephus' indirect discourse version of Saul's question as cited in 11:5aβ "What ails the people that they are weeping?".

<sup>71</sup> Note the historic present.

<sup>72</sup> Compare 11:5b "So they told him the tidings of the men of Jabesh".

<sup>73</sup> Josephus employs the term ἐνθ(ε)ος, absent in the LXX, but current in secular Greek (e.g., in Plato), 5x elsewhere: *BJ* 3.353 (of Josephus); 4.33 (of Vespasian); *Ant.* 6.56 (here too of Saul, and replacing a source reference to the divine spirit, see 1 Sam 10:6); 8.346 (of Elijah, replacing 1 Kgs 18:46's mention of the "hand of the Lord"); 9.35 (of Elisha, replacing the reference to the divine "hand" of 2 Kgs 3:15). See further BEGG, *Josephus' Account*, 186, n. 1231. Josephus' substitution of the term for the source's "spirit of God/the Lord" is in line with his wider tendency to reformulate or even omit entirely Biblical mentions of the human and especially the divine "spirit" (LXX πνεῦμα); see E. BEST, 'The Use and Nonuse of Pneuma by Josephus', *Novum Testamentum* 3 (1959), 218-223, esp. pp. 223-225.



1 Sam 11:7-9a enumerates the various preparatory measures undertaken by Saul and the Israelites subsequent to the former's reception of the spirit (11:6). Of these, the last to be mentioned is the sending off, whether by the Israelite-Judean force (so MT) or by Saul himself (so BL), of the Jabeshite envoys (11:9a). Thus, one gets the impression that those envoys (and their anxious senders) were kept waiting for an answer to their appeal for assistance during the extended period that would have been required for the Israelites and Judeans to hear of Saul's summons and to respond to it as described in 11:7-8. Josephus disposes of this narrative difficulty by "anticipating" (while also embellishing) the dismissal notice of 11:9a, joining this directly to his rendition of 11:6 thus: "(thereupon, divinely inspired), he dismissed (ἀποπέμπει)<sup>74</sup> the men from Jabis, *with a promise to come to their aid* (βοηθός, see βοήθεια, 6.72) *on the third day*<sup>75</sup> and ere sunrise to defeat (κρατήσιν) the foe,<sup>76</sup> *so that the ascending sun should see them already victors* (νενικηκότας) *and freed from their fears* (τῶν φόβων ἀπηλλαγμένους)".<sup>77</sup>

As will be noted, Josephus' rendition of 11:6 contains no counterpart to its mention of the "anger" kindled inside Saul once he receives the divine spirit. This omission could reflect Josephus' desire to dissociate Saul's divine "inspiration" from the (negative) emotion of anger (as well as uncertainty as to the object of/reason for that anger as spoken of in the source).

<sup>74</sup> Note the historic present. In making Saul, rather than the Israelite-Judean force, the one to dismiss the envoys, Josephus agrees with BL 11:9 against MT, see above. (His doing so is, of course, required by the sequence of his presentation in which the assembling of Saul's army comes only after the envoys have been dismissed, see 6.77).

<sup>75</sup> This phrase represents an amplification of the promise given the envoys in 11:9aβ "tomorrow by the time the sun is hot, you shall have deliverance". In specifying that help is to arrive "on the third day" rather than "tomorrow" here, Josephus seems to be taking into account the fact that, at this point in his own presentation (see above), Saul has yet to assemble his forces, a task that would certainly require longer than the present day to complete.

<sup>76</sup> Compare 11:9aβ "Tomorrow, by the time the sun is hot, you shall have deliverance (BL αὔριον ὑμῖν ἔσται [ > B ] ἡ σωτηρία διαθερμάναντος τοῦ ἡλίου)". Here again, Josephus substitutes indirect for the source's direct address.

<sup>77</sup> The above concluding words to the assurance given the envoys represent a further embellishment of the summary promise cited in 11:9aβ (see previous note). Elsewhere in Josephus the phrase "relieved from fear(s)" recurs in *BJ* 4.655; *Ant.* 10.24; 11.270; 17.1; *Vita* 31, 209, 351.

In anticipating 11:9a's mention of the dismissal of the envoys, Josephus leaves aside the attached notices of 11:9b-10 (the Jabeshites' joyful response to the envoys' report, their informing Nahash that "tomorrow" [see 11:9aβ] they will turn themselves over to him) which appear superfluous within the flow of the narrative.<sup>78</sup> Rather, he keeps attention focussed on Saul as the general who "thinks of everything" via the indication with which he rounds off his version of the dismissal notice of 11:9a: "Some, however, among them [the envoys] he bade remain with him so that they might guide him on his march". Having recounted Saul's dismissal of the envoys (// 11:9a) as the king's first initiative, Josephus now (6.77) proceeds to give his "delayed" version of the complex of developments recorded in 11:7-8. This latter sequence opens (11:7aα) with mention of the graphic measure taken by Saul with a view to stimulating the people to assemble, i.e. the dismemberment of a pair of oxen. Josephus' rendition of this item precedes it with an clarification concerning Saul's rationale for doing as he does: "Then wishing to urge the people, through fear of the penalty (φώβω ζημίας)<sup>79</sup> to the war against the Ammanites and that they might come together more quickly...". Following this insertion he reproduces the content of 11:7aα in modified form: "... he cut the sinews (ὑποτεμῶν... τὰ νεῦρα) of his own (αὐτοῦ)<sup>80</sup> oxen...".<sup>81</sup> Josephus follows this notice immediately with the accompanying word pronounced by Saul (// 11:7bα), leaving aside the intervening 11:7aβ ("and sent them (the pieces) throughout all the territory of Israel by the

<sup>78</sup> Recall too that Josephus has modified the chronology of the promised rescue from "tomorrow" (so 11:9aβ) to "on the third day" (see n. 75). Thus it would not make sense for him to reproduce the Jabeshites' word to Nahash about their readiness to surrender to him "tomorrow" of 11:10.

<sup>79</sup> This phrase is hapax in Josephus.

<sup>80</sup> This specification concerning the owner of the oxen in question has no counterpart in the source; it highlights Saul as one who is ready to sacrifice his personal property for the Israelite cause.

<sup>81</sup> Compare 11:7aα "he took a yoke of (so MT; BL two) oxen and cut them in pieces (BL ἐμέλισεν)". Conceivably, Josephus' alternative formulation concerning Saul's deed here stands under the influence of MT Jos 11:9; 2 Sam 8:4 where Joshua and David respectively are said to have "hamstrung" the enemy chariot horses which they captured.

hand of messengers...").<sup>82</sup> In so doing, he both elaborates the content of Saul's Biblical word and recasts this in indirect address: "... he threatened to do the like to the beasts of all who should fail to *appear at the Jordan in arms on the following day*<sup>83</sup> and to follow him and Samuel *the prophet* (τῷ προφήτῃ)<sup>84</sup> *whithersoever they should lead them*".<sup>85</sup> 1 Sam 11:7 ends up by noting the affect of Saul's summons upon the hearers: "then the dread of the Lord (BL ἔκστασις Κυρίου) fell upon the people, and they came out (so MT [וַיֵּצְאוּ], BL they shouted [ἐβόησαν]) as one man". Josephus' rendition (6.78a) psychologizes and "secularizes": "But when they, through fear of the threatened penalty (δι' εὐλάβειαν τῆς... ζημίας)<sup>86</sup>, mustered (συνελθόντων)<sup>87</sup> at the appointed hour ...".<sup>88</sup>

<sup>82</sup> This omission likely relates to Josephus' previous reformulation of 11:7aα and reflects the consideration that whereas "pieces" of cutup oxen might readily be carried around, this would not be the case with the hamstrung, but still whole oxen of which he himself speaks.

<sup>83</sup> With this inserted phrase Josephus has Saul supply his hearers with requisite information about where, how, and by when he is summoning them to assemble. The chronological indication here has, it will be noted, in view Saul's promise to come to the Jabeshites' aid "on the third day" (6.76): On the day of his promise to the Jabeshites Saul summons the Israelites to assemble by the next day, so that, after an all-night march (see 6.79), they can reach Jabesh by the third day.

<sup>84</sup> Compare Saul's word as cited in 11:7bα "Whoever does not come out after Saul and Samuel, so shall it be done to his oxen". Josephus' insertion of the title "the prophet" for Samuel is one of no less than 45 instances where he so qualifies Samuel in contrast to the Bible itself which applies the designation to him only once (1 Sam 3:20). See L.H. FELDMAN 'Josephus' Portrait of Samuel', *Abr-Nahrain* 30 (1992), 103-145, p. 109.

<sup>85</sup> These concluding words of the Josephan Saul have no counterpart in 11:7aβ; they underscore the extent of the authority claimed by Saul for himself (and Samuel).

<sup>86</sup> This phrase picks up on the motivation for Saul's deed with the oxen which Josephus inserts at the start of 6.77, i.e. "... wishing to urge the people, through fear of the penalty (φόβῳ ζημίας) ...". As such it underscores the efficacy of Saul's initiative. On Josephus' "detheologizing" tendency in *Ant.*, see FELDMAN, 'Mikra', 503-506.

<sup>87</sup> With this verb Josephus agrees with the reading of MT 11:7bβ against BL, see above.

<sup>88</sup> This reference to the Israelites' coming together at "the appointed hour" picks up on Saul's directive that they assemble "on the following day" (6.77); as such, it underscores the efficaciousness of the king's words, see n. 86.



The military “census” that follows the people’s assembling at Saul’s command is recounted in 11:8. Josephus’ parallel in 6.78b adheres closely to the source: “he had the host numbered (ἐξαριθμείται, BL ἐπισκέπτεται)<sup>89</sup> in the city of Bala (Βαλᾶ)<sup>90</sup> and found (εὕρισκει)<sup>91</sup> them to have gathered together to the number of 700,000 apart from the tribe of Judah<sup>92</sup>: of that tribe there were 70,000”.<sup>93</sup>

As already noted, Josephus either anticipates or simply leaves aside the sequence making up the immediate continuation of 11:9a, i.e. the dismissal of the Jabeshite envoys (see 6.76), the joy their report occasions the Jabeshites and the latter’s informing Nahash that they will surrender on the morrow (11:9b-10). His doing this brings Josephus to 11:11 (Saul’s attack upon the Ammonite camp) as the next source item to be dealt with by him. The historian, however, precedes his counterpart to this item with an extended transitional phrase which focuses attention on Saul’s “hard-driving” generalship: “Then crossing the Jordan and accomplishing in an all-night march a distance of ten *schoenoi* (σχοίνων)<sup>94</sup>, he arrived (φθάνει)<sup>95</sup> before the sun was up (ἥλιον ἀνίσχοντα)<sup>96</sup>...”.

<sup>89</sup> Note the historic present.

<sup>90</sup> MT “Bezek”, B Ἀβιέζεκ ἐν Βαμά, L Παμά. According to A. SCHALIT, *Namenwörterbuch zu Flavius Josephus* (Leiden 1968), s.v. Βάμα, Josephus’ own reading was Βάμα (thus B) which, however, has been corrupted to Βαλᾶ in all our extant codices. R. Isaac, as cited in the Babylonian Talmud, tractate *Yoma* 22b, understands MT’s *bēbāzeq*, not as a reference to a particular site, but rather to Saul’s numbering the people “with pebbles”. R. Ashi is quoted in the same passage as rejecting this opinion.

<sup>91</sup> Note the historic present.

<sup>92</sup> Josephus’ figure (700,000) for the non-Judean contingent in Saul’s force diverges from that given for the “men of Israel” by both MT (300,000) and BL (600,000) although it is clearly closer to the latter reading.

<sup>93</sup> Josephus’ figure for the Judeans here agrees with BL against MT which reads 30,000.

<sup>94</sup> According to MARCUS, *Josephus*, V, 207, n. a. the *schoenos* is equivalent to be between 4 and 5 miles. Thus Saul’s ten *schoenoi* march would have been one of between 40 and 50 miles. On the generally accepted site identifications for “Bezek” and “Jabesh-gilead”, Josephus’ computation here would be significantly exaggerated; as Marcus further notes, the actual distance between the sites is less than 20 miles. The exaggeration does, in any event, underscore the relentless pace to which the Josephan Saul subjects himself and his men.

<sup>95</sup> Note the historic present.



Thereafter, he reproduces the content of 11:11 with various expansions designed to accentuate Saul's prowess as a general: "... and, dividing his army into three (τριχῇ... τὸ στράτευμα διελών)<sup>97</sup>, [he] fell (ἐπιπίπτει)<sup>98</sup> suddenly (αἰφνιδίως) from all sides on the foe who looked for no such thing (οὐ προσδοκῶσι),<sup>99</sup> and having joined battle, he slew (ἀποκτείνει)<sup>100</sup> multitudes of the Ammanites<sup>101</sup> and king Naas himself".<sup>102</sup>

Josephus rounds off his parallel to the source account of Saul's intervention (11:5-11 // 6.75-79) in 6.80 with an extended appendix of his own creation whose purpose is to accentuate the magnitude of Saul's triumph and its affect upon his subjects. This runs:

This brilliant exploit (λαμπρὸν... ἔργον)<sup>103</sup> achieved by Saul spread his praises throughout all the Hebrews (Ἑβραίους)<sup>104</sup> and procured him a marvelous renown (θαυμαστῆς... δόξης)<sup>105</sup> for valiance (ἐπ' ἀν-

<sup>96</sup> This phrase echoes Saul's promise to the envoys that he will defeat Nahash "ere sunrise (ἥλιον ἀνασχεῖν)" in 6.76. Compare the opening words of 11:11 "on the morrow".

<sup>97</sup> Compare 11: 11α "Saul put the people into three companies (B ἔθετο [L διέταξε] τὸν λαόν εἰς τρεῖς ἀρχάς)".

<sup>98</sup> Note the historic present.

<sup>99</sup> Compare 11:11αβ "and they came into the midst of the camp in the morning watch". Josephus' (re-) wording highlights the surprise achieved by Saul, and thus his military competence. His formulation here in 6.79 finds an echo in his description of Ahab's victory over Benhadad the Syrian in *Ant.* 8.377 "... they [the Israelites] suddenly fell upon (αἰφνιδίως ἐπιπесоῦσα) the Syrians and defeated them, for these had not expected (οὐ προσεδόκων) them to come out against them..."

<sup>100</sup> Note the historic present.

<sup>101</sup> Compare 11:11β "..." they cut down (B ἔτυπον, L τύπτουσι) the Ammonites until the heat of the day".

<sup>102</sup> Josephus' ("un-Biblical") explicit mention of the killing of Nahash himself underscores the magnitude of the disaster that overtakes the once so confident king (cf. 6.73): he loses his very life. It takes the place of the concluding words of 11:11 "and those who survived were scattered, so that not two of them were left together".

<sup>103</sup> The phrase "brilliant exploit" recurs in *Ant.* 14.104 (pl.); 19.268, cf. 9.182.

<sup>104</sup> This is the third distinct designation for the people used by Josephus in 6.68-85; compare "Jews" (6.68) and "Israelites" (6.73). On his usage of the term "Hebrews", see HARVEY, *True Israel*, 124-129.

<sup>105</sup> This phrase occurs only here in Josephus.

δρεία) <sup>106</sup>; for if there were some who before despised (κατεφρόνουν) him <sup>107</sup>, they were now brought round to honour (τιμᾶν) <sup>108</sup> him and to deem him the noblest (ἄριστον) of all men. For not content with having rescued (σεσωκέναι) the inhabitants of Jabis, he invaded (ἐπιστρατεύσας) <sup>109</sup> the country of the Ammanites, subdued (καταστρέφεται) <sup>110</sup> it all, and, having taken much (booty) returned in glory (λαμπός) <sup>111</sup> to his own land. <sup>112</sup>

### 3. SEQUELS

1 Sam 11:12-15 (// *Ant.* 6.81-85) tells of various developments subsequent to Saul's triumph over the Ammonites. This concluding segment begins (11:12) with the Israelites demanding the execution of Saul's earlier detractors. Josephus (6.81) introduces this item with a transitional reference to the populace's emotional state at the moment: "The people (ὁ λαός, so BL 11:12) in their delight (ὕφ' ἡδονῆς) at Saul's achievements, exulted (ἔχαιρε) at having elected such a king (ἐχειροτόνησε βασιλέα) <sup>113</sup>...". Thereafter, he reproduces the crowd's demand from 11:12, here,

<sup>106</sup> Josephus' stress on Saul's "valour" here in 6.80 foreshadows the lengthy, self-inspired eulogy of Saul which the historian attaches to his version of the story of the king's visit to the Endor medium (1 Samuel 28) in 6.343-350 where it is precisely this quality of the doomed Saul that is highlighted by him.

<sup>107</sup> The reference here is to *Ant.* 6.67 (// 1 Sam 10:27b) where Josephus refers to "knaves" who were holding the newly chosen king "in contempt (καταφρονῶντες)".

<sup>108</sup> With his use of this term Josephus introduces a verbal echo of the phrase with which he opens his account of Saul's royal start in 6.68 "however, a month later, he begin to win the esteem (τιμῆς) of all...".

<sup>109</sup> This is the same term used in 6.71 where Josephus relates that Nahash "carried his arms" (ἐπεστράτευσε) against the Galadenians. Now, Saul turns the tables on the Ammonites by carrying the war into their own territory.

<sup>110</sup> Note the historic present.

<sup>111</sup> This term echoes the reference to Saul's "brilliant (λαμπρόν) exploit" at the opening of 6.80.

<sup>112</sup> The concluding portion of 6.80 with its focus on Saul's conquest of Ammon itself, serves to highlight his image as a competent general who does not fail to press to the upmost the advantage gained by his initial victory; see FELDMAN, 'Saul', 70.

<sup>113</sup> The above construction "elect a king" recurs in *Ant.* 6.39, 43, 54, 143, 312; 7.8; 10, 27, 53, 206, 260, 350; 8.221; 9.108; 13.219.

for once, retaining the source's direct discourse <sup>114</sup>: "... and turning upon those who had declared that he would bring no profit to the state, <sup>115</sup> they cried (ἐβόων, BL 11:12 εἶπεν), '*Where now are those men?*', <sup>116</sup> 'Let them pay for it (δότησαν δίκην) <sup>117</sup>'...". To this "quotation" of the people's demand, Josephus then appends a "reflection" expressive of his personal contempt for the "crowd" <sup>118</sup>: "... in short all that a crowd, elated by success (ἐπ'εὐπραγίαις ἡρμένους) <sup>119</sup> is wont to utter against those who were lately (ἐναγχος) <sup>120</sup> disparaging (ἐξευτελίζοντας) <sup>121</sup> the authors of it".

Saul's negative response to the crowd's demand for the execution of his disparagers comes in 11:13. Here again, Josephus' version elaborates considerably:

But Saul <sup>122</sup> *while welcoming their goodwill and devotion* (εὖνοιαν καὶ... προθυμίαν) <sup>123</sup> *to himself* <sup>124</sup>, yet swore (ὥμοσε, BL εἶπεν) that he would not suffer one of his countrymen (ὁμοφύλων, see 6.72) to

<sup>114</sup> In 11:12 the people are said to address their word specifically "to Samuel". Josephus leaves the people's addressee unspecified, perhaps on the consideration that in the source one has the problematic sequence wherein the people address themselves to Samuel (11:12), but it is Saul who answers them (11:13 [MT L; B makes Samuel both the addressee of and respondent to the people's demand] // 6.82)

<sup>115</sup> This element represents Josephus' transposition into narrative of the people's opening rhetorical question in 11:12: "Who is it that said, 'Shall Saul [BL not] reign over us?'".

<sup>116</sup> This opening rhetorical question has a certain counterpart in that of 11:12aβ "Who is it that said, 'Shall Saul reign over us?'". See previous note.

<sup>117</sup> The crowd's word in 11:12aβ is more explicit: "Bring the men, that we may put them to death (BL θανατώσομεν)".

<sup>118</sup> On this feature of Josephus' political mindset (one which he shares with Plato and Thucydides), see FELDMAN, 'Samuel', 133-134.

<sup>119</sup> This phrase occurs only here in Josephus.

<sup>120</sup> This word is hapax in Josephus.

<sup>121</sup> Josephus' only other use of the verb ἐξευτελίζω is in *Ant.* 18.12 where it has the meaning of "restrict, limit".

<sup>122</sup> In making Saul the one to respond to the people here, Josephus agrees with MT L 11:13 against B where Samuel is the respondent, see n. 114.

<sup>123</sup> This collocation occurs also in *Ant.* 8.57 (reverse order); 15.21 (pl.); 17.195.

<sup>124</sup> With this inserted phrase Josephus depicts Saul as one who knows how to ingratiate himself with his audience by beginning his response with a word of praise, before proceeding to rebuff their demand.

be put to death (ἀναιρούμενον) that day,<sup>125</sup> for it were monstrous (ἄτοπον) to defile (φῦραι) that God-given victory (ὑπὸ τοῦ θεοῦ δεδομένην νίκην)<sup>126</sup> with bloodshed and murder (αἵματι... καὶ φόνῳ)<sup>127</sup> of men of their own race (τῶν ἐκ ταῦτοῦ γένους αὐτοῖς, see ὁμοφύλων, 6.82a),<sup>128</sup> *and it better beseemed them to keep feast* (διακειμένους ἑορτάζειν)<sup>129</sup> *in a spirit of mutual good will* (πρὸς ἀλλήλους εὐμενῶς).<sup>130</sup>

1 Sam 11:14-15 relates the second, climatic sequel to Saul's triumph, i.e. "renewal" of his kingship at Samuel's instigation. Josephus (6.83a) re-arranges the components of the source's in-

<sup>125</sup> Compare 11:13a "No man shall be put to death (BL ἀποθανεῖται) this day". Josephus' rendition substitutes indirect for direct address; it likewise accentuates Saul's personal commitment to ensuring that no one be put to death ('he would not suffer that...'), just as it underscores the solidarity between those threatened with death and their would-be executioners: both are "countrymen".

<sup>126</sup> Josephus uses the phrase "God gives victory" also in *Ant.* 6.145; 7.109; 8.382,401; 9.14; 12.316.

<sup>127</sup> The collocation "bloodshed and murder" occurs only here in Josephus. The phrase "defile with bloodshed" appears also in *BJ* 6.126; *Ant.* 7.337; while the expression "defile with murder" recurs in *BJ* 6.4 (the two uses in *BJ* relate to a "defilement" brought about by the rebels' killing of their fellow Jews during the great revolt; Josephus' Saul is thus here enjoining his contemporaries to avoid an act of which their distant descendants would make themselves guilty in the historian's own day).

<sup>128</sup> Compare the motivation given for Saul's decision in 11:13b "for today the Lord has wrought deliverance (BL σωτηρίαν) in Israel". Josephus' version accentuates the wrongfulness of the proposed execution ("it were monstrous") and prolongs the previous emphasis on intra-Jewish solidarity, see previous note.

<sup>129</sup> In place of the above sequence τῶν ἐκ ταῦτοῦ... διακειμένους ἑορτάζειν as read by Marcus, the codices RO follow the word φόνῳ with the formulation τῶν πρὸς ἀλλήλους συγγενῶν ἑορτάζειν, this yielding the sense "and to celebrate it (the victory) with the murder of their kinsmen", see MARCUS, *Josephus*, V, 209, n.a. Niese adopts this RO reading.

<sup>130</sup> The above conclusion to Saul's response to the people has no counterpart in 11:13. It might, however, be inspired by the narrative notice of 11:15b (to which Josephus has no parallel as such, see below): "there they sacrificed [so MT, L; B reads a singular verb with Samuel as implicit subject] peace offerings before the Lord and there Saul [so MT; BL Samuel] and all the men of Israel rejoiced greatly". In any event, the conclusion Josephus gives to Saul's reply highlights his astuteness as a "crowd-handler": he has something positive (and pleasant) to suggest to the crowd to take their minds off his rebuff of their misguided demand.



troductio to this segment: "Samuel having now declared it necessary to confirm the kingship (τὴν βασιλείαν ἐπικυρῶσαι)<sup>131</sup> to Saul by a second election (δευτέρα... χειροτονία, see ἐχειροτόνησε, 6.81)<sup>132</sup> all assembled (συνίασι)<sup>133</sup> at the city of Galgala (Γάλγαλα, so BL) for thither had he bade them come".<sup>134</sup>

Once the people are assembled in Gilgal (11:15aα), "they" (i.e. the people as a whole) "make Saul king there" according to MT 11:15aβ, whereas in BL it is Samuel who "anointed him as king" (ἔχρισεν... εἰς βασιλέα) at the site. In this instance Josephus (6.83b) clearly aligns himself with the reading of BL, even while embellishing this as well: "So yet again, in the sight of all the people (ὁρῶντος τοῦ πλήθους),<sup>135</sup> the prophet (ὁ προφήτης [see 6.77]; BL Samuel) anointed (χρίει)<sup>136</sup> Saul with the holy oil (τῷ ἁγίῳ ἐλαίῳ),<sup>137</sup> and for a second time (δεύτερον)<sup>138</sup> proclaimed him king (ἀναγορεύει<sup>139</sup> βασιλέα, BL [ἔχρισεν] εἰς βασιλέα)".<sup>140</sup>

<sup>131</sup> The phrase "confirm the kingship" occurs only here in Josephus; compare BL 11:14 ἐγκαινίσωμεν... τὴν βασιλείαν.

<sup>132</sup> The above phrase "by a second election" has no counterpart in 11:14. It reinforces the idea that what will now happen is a public "re-confirmation" of the kingship previously conferred privately on Saul by Samuel, see 1 Sam 10:1// *Ant.* 6.54.

<sup>133</sup> Note the historic present.

<sup>134</sup> Compare the sequence of 11:14-15aα "Then Samuel said to the people, 'Come, let us go to Gilgal and there renew the kingship.' So all the people went to Gilgal...".

<sup>135</sup> This phrase underscores the public character of what Samuel is about to do.

<sup>136</sup> Note the historic present, replacing the aorist ἔχρισεν of BL 11:15.

<sup>137</sup> This elaboration of the "anointing notice" of BL 11:15 echoes the wording of *Ant.* 6.54 (// 1 Sam 10:1) "(the prophet, taking his vial [τὸ ἀγγεῖον, so ROE Lat; the remaining witnesses read ἅγιον, cf. 6.83]) poured oil (ἐλαίον) upon the young man's [Saul's] head...". The phrase "holy oil" is used elsewhere by Josephus in contexts of royal "anointings" in *Ant.* 6.157 (David), 7.355 (Solomon); 9.106 (Jehu); cf. the variant readings in 6.54 and 9.108.

<sup>138</sup> This term picks up on the expression "a second (δευτέρα) election" used earlier in 6.83. Both uses of the term (along with the adverb "again" at the start of 6.83b) emphasize that what Samuel is doing is simply a public "repetition" of his earlier, private conferral of the kingship on Saul by way of an anointing (see 6.54).

<sup>139</sup> Note the historic present. Josephus' two other uses of the verb ἀναγορεύω are in *BJ* 4.601; *Ant.* 15.9.

<sup>140</sup> Josephus leaves aside the specification, common to both MT and BL 11:15aβ, that the initiative of which Saul was the object happened "before the

The narrative of 1 Samuel 11 ends up in v. 15b with mention of the people's sacrificing and rejoicing subsequent to Saul's "confirmation". Josephus, who has, as previously suggested (see 6.80 *fine*, cf. n. 130), transposed this closing notice into a word by Saul to the people, replaces it here at the end of his own account with a lengthy editorial statement whose purpose is to provide emphatic closure to the whole period of the Judges now that that period has definitively ended with the public renewal of Saul's kingship. The segment (6.84-85) reads:

And thus was the government of the Hebrews (Ἑβραίων, see 6.80) transformed into a monarchy (βασιλείαν). For under Moses and his disciple (μαθητοῦ)<sup>141</sup> Joshua, who was commander-in chief (στρατηγός),<sup>142</sup> they remained under aristocratic rule (ἀριστοκρατοῦμενοι)<sup>143</sup>: after Joshua's death for a full eighteen years<sup>144</sup> the people continued in a state of anarchy (ἀναρχία)<sup>145</sup>: whereafter they returned to their former polity (πολιτείαν, see 6.83), entrusting supreme judicial authority (περὶ τῶν ὅλων δικάειν)<sup>146</sup> to

Lord in Gilgal". Regarding this "omission", one might note that the source reference to "Gilgal" appears otiose after its double mention in 11:14-15a, while it remains unclear in what sense the Gilgal happening took place "before the Lord".

<sup>141</sup> On Josephus' use of the term μαθητής, see BEGG, *Josephus' Account*, 197, n. 1307 and the literature cited there.

<sup>142</sup> L.H. FELDMAN, 'Josephus' Portrait of Joshua', *Harvard Theological Review* 82 (1989), 351-376, p. 358 points out that Josephus applies the above term no less than 10x to Joshua, thereby accentuating his military stature.

<sup>143</sup> The verb ἀριστοκρατέομαι is hapax in Josephus. On Josephus' (favorable) view of "aristocracy" as the best form of government, see FELDMAN, 'Samuel', 130-131.

<sup>144</sup> As MARCUS, *Josephus*, V, 209, n. c points out, "the only basis for this number seems to be the interval of Moabite oppression after the death of Kenaz, the first judge (according to Josephus)"; see 5.187 where the historian states "... he (Eglon king of Moab) ruthlessly molested the people and reduced them to penury for eighteen years". See next note.

<sup>145</sup> Josephus' one remaining use of this term is in *Ant.* 5.185 where he states "But after his (Kenaz') death the affairs of Israel again suffered through lack of government (ὑπὸ ἀναρχίας)...". There seems to be a discrepancy between *Ant.* 5.185 and 6.84 as to the moment at which the Israelites fell into their 18 years (so 5.186; 6.84 [see n. 144] of "anarchy"; in the former text this is after the death of the first judge Kenaz, while in the latter it occurs earlier, i.e. following Joshua's demise. Discrepancies of various sorts between one context and another are not infrequent in *Ant.*, these reflecting the protracted process of its composition.

<sup>146</sup> This phrase occurs only here in Josephus.

him who in battle and in bravery (ἀνδρείαν, see 6.80) had proved himself the best (ἀρίστῳ, see 6.80)<sup>147</sup>; and that is why they called this period of their political life (πολιτείας) (the age) of Judges (κριτῶν).<sup>148</sup>

## CONCLUSIONS

Having now completed my detailed reading of *Ant.* 6.68-85 in relation to its Biblical source, i.e. 1 Samuel 11, I shall now sum up on my findings regarding the over-arching questions with which this essay began.

First, on the textual question, *Ant.* 6.68-71 is of particular interest as providing rather clear evidence of Josephus' utilization of a Biblical text distinct from that of both MT and LXX, i.e. the one represented by the fragment 4QSam<sup>a</sup>.<sup>149</sup> As to the remainder of 6.68-85 (for which 4QSam<sup>a</sup> is virtually non-extant), this manifests a series of affinities with BL against MT: the Jabeshites *en bloc* (rather than their "elders", so MT) respond to Nahash (BL 11:4// 6.72); the Judean forces number 70,000 (BL 11:8// 6.78; compare MT 30,000); Saul, not the Israelites as a whole (so MT) dismiss the Jabeshite envoys (BL 11:9// 6.76), and Samuel, as opposed to the entire people (thus MT) is the one who acts to "confirm" Saul's kingship (BL 11:15// 6.83).<sup>150</sup>

<sup>147</sup> This word echoes the verbal form ἀριστοκρατούμενοι in 6.84.

<sup>148</sup> The wording of the above remarks finds an echo in the opening of the reflection which Josephus appends to his account of Saul's massacre of the priests of Nob (// 1 Samuel 21-22) in 6.268 "Saul... the first to become king of the Hebrews after the period of the aristocracy (ἀριστοκρατίαν) and the government under the judges (τὴν ἐπὶ τοῖς κριταῖς πολιτείαν)...".

<sup>149</sup> This finding has obvious significance for our conception of Josephus' editorial approach. Prior to the discovery of 4QSam<sup>a</sup>, it might well have been supposed that the Josephan account of Nahash's initial move against the Transjordanian Israelites (6.68-71) represents a free invention of the historian, given its lack of parallel in either MT or BL. The discovery of the Qumran fragment makes clear, however, that, in fact, Josephus was basing himself on an existing Biblical text for this item. This realization, in turn, raises the possibility that, also in other instances, where Josephus appears to be "creating out of nothing", he is actually making use of a (no longer extant) Biblical text. In other words, one needs to be cautious about claims concerning Josephus' editorial "creativity".

<sup>150</sup> Recall too that Josephus agrees with BL 11:1 against 4QSam<sup>a</sup> in his placing of the chronological indication, absent in MT, "a month later" (see 6.68).



The segment's points of contact with the peculiar readings of MT 1 Samuel 11 are less marked, but do exist. Like MT 11:5, e.g., Josephus (6.75) lacks a counterpart to the chronological plus of BL (see n. 66), while his reference to the Israelites' "mustering" themselves as directed (6.77) corresponds to the MT reading in 11:7 *contra* BL's "they cried out". It would appear then Josephus had available a variety of textual forms for 1 Samuel 11.<sup>151</sup>

The second of my opening questions concerned Josephus' ways of handling the source's data in *Ant.* 6.68-85. My reading of the segment has brought to light a number of (interrelated) "rewriting techniques" which the historian applies to the material of 1 Samuel 11. Of these, the most noteworthy is his all-pervasive additions to/expansions of the content of the *Vorlage(n)*. Such items, which appear in both narrative and discourse contexts within 6.68-85, differ widely in length as well as nature/function. Here, I confine myself to recalling a number of salient examples: the transitional phrase at the opening of 6.68 establishing a contrast with what precedes; the elaborations around the fact (see 4QSam<sup>a</sup>) of Nahash's mutilation of the Transjordanians (6.68b-69), the various amplifications of the exchange between Nahash and the Jabeshites (6.71-72, compare 11:2-3), explicit mention of Nahash's reply to the Jabeshites' plea (6.73a), Saul's retaining some of the Jabeshite envoys as "guides" (6.76a), the rationale for Saul's action with the oxen (6.77, compare 11:7), his crossing of the Jordan and all-night march to Jabesh, the fact of Nahash's own death in battle (6.79 *fine*, compare 11:11), the acclaim won by Saul through his invasion and despoilation of Ammon itself (6.80), the derogatory editorial comment concerning the ways of crowds (6.81, compare 11:12), Saul's appreciation of the people's devotion (6.82), the inserted details concerning the (re-)anointing scene (6.83, compare 11:14 BL), and the lengthy segment rounding off the period of the Judges (6.84-85). In comparison with such expansions, Josephus' omissions/abridgements in 6.68-85 appear more limited. The latter technique is, however, operative in the following instances where Josephus either reduces or leaves aside entirely a given source item: the escape of the 7,000

<sup>151</sup> This supposition finds further support in the fact that Josephus, in 6.78, gives a figure for Saul's Israelite force (700,000) which diverges from that cited by both MT (300,000) and BL (600,000) 11:8.



Transjordanians (so 4QSam<sup>a</sup>), the Jabeshites' initial overture to Nahash (11:1b), the name of Saul's hometown (Gibeah, 11:4, compare 6.74), Saul's "anger" (11:6), his sending round of the dismembered oxen (11:6), the entire sequence of 11:9b-10, the crowd's addressing itself specifically "to Samuel" (11:12, compare 6.81), and Saul's "confirmation" taking place "before the Lord" (11:14, compare 6.83).

Beyond additions and omissions, Josephus also, on occasion, rearranges the sequence of the source in the interests of a seemingly more plausible narrative flow. The most noteworthy example of this phenomenon within 6.68-85 is his repositioning of the dismissal of the Jabeshite envoys (11:9a// 6.76) prior to Saul's summoning of the Israelites and the latter's mustering (11:7-8// 6.77-78), cf. also 6.82 (*fine*) where one has an apparent anticipation (as well as transposition into a word by Saul) of the concluding notice on Israel's sacrificing and rejoicing of 11:15 (see n. 130). A final category of Josephan rewriting techniques in 6.68-85 consists of his various sorts of modifications/adaptations of the source's style, terminology, and content. Stylistically, one notes his recurrent recasting of Biblical direct as indirect discourse,<sup>152</sup> massive utilization of the historic present (18x in 6.68-85), often in contrast to a past form of BL (cf. *χρίει* [6.83] vs. *ἔχρισεν* [11:14]), and the substitution of hypotaxis for source parataxis.<sup>153</sup> Under the heading of terminological modifications can be mentioned, e.g., Josephus' replacement of "the Spirit of God/the Lord" (11:6) by the more Hellenistic phrase "divinely inspired" (*ἐνθεος γινόμενος*, 6.76) as well as his double employment of the title "prophet" for Samuel (6.77, compare 11:7; 6.83, compare 11:14 BL), and interweaving of the language of both (Jewish) kinship/solidarity<sup>154</sup> and Greek political

<sup>152</sup> In fact, the only instance in our pericope where Josephus does retain the source's direct discourse in his citation of the crowd's word of 11:12 in 6.81.

<sup>153</sup> See, e.g., Josephus' rendition of 11:14-15aα ("and Samuel said to all the people, 'Come let us go to Gilgal...'. And all the people went to Gilgal...") in 6.83 "Samuel having now declared (*φῆσαντος*)..., all assembled (*συνίασι*) at Galgala."

<sup>154</sup> See *ὁμοφύλοι* (6.72,82), *συμμάχους* (6.73), *συγγενῶν* (6.75), *τῶν ἐκ ταύτου γένους αὐτοῖς* (6.82), *πρὸς ἀλλήλους εὐμενῶς* (6.82).

discourse<sup>155</sup> into his version. As to contentual modifications, we have pointed out several cases of such in 6.68-85: Nahash, not the Jabeshites, takes the first step in the negotiation process (6.71-72// compare 11:1b-2)<sup>156</sup>; Saul's assistance to the Jabeshites is promised for the "third day" (6.76), rather than "tomorrow" (so 11:9); Saul cuts the sinews of the oxen (6.77) instead of dismembering them (so 11:7); and it is "fear of the [i.e. Saul's] threatened penalty" (so 6.78), not "the dread of the Lord" (so 11:7) which prompts the people to gather to Saul.

As the third of my opening questions, I asked about the "distinctiveness" of Josephus' version of the story of Saul's royal start vis-à-vis its Biblical prototype. Here at the conclusion of this essay, I would call attention to three particular distinctive features/emphases of the Josephan *relecture*: Firstly, Josephus accentuates, *in malam partem*, the figure of Nahash (e.g., his might, purposeful brutality, the terror evoked by him, and hubristic self-assurance, this last leading to Nahash's total overthrow that includes his own death in battle and the ravaging of his land). Secondly and conversely, he highlights, *in bonam partem*, Nahash's nemesis, Saul for what concerns, e.g., the latter's energy in the face of general paralysis, military competence and success, psychological/oratorical astuteness in dealing with crowds, and determination to prevent intra-Israelite violence. Thirdly, throughout his rendition, the historian goes beyond the source in his stress on the solidarity and forbearance that should characterize the Israelites' relationships with each other.

My final question above had to do with the "messages" Josephus' version of 1 Samuel 11 might be intended to convey to its two audiences, i.e. (Roman) Gentiles and Jews.<sup>157</sup> With regard to the former group, his primary intended readership, Josephus has retouched and reworded the source story so as to cater

<sup>155</sup> See, e.g. πολίταις (6.75), πολιτεία (6.84,85[*bis*]), ἀριστοκρατούμενοι (6.84), ἀναρχία (6.84).

<sup>156</sup> Here, "modification" goes together with "omission", i.e. of the Jabeshite overture cited in 11:1b.

<sup>157</sup> On Josephus' twofold intended readership in *Ant.*, see FELDMAN, 'Mikra', 470-471.

to the military and political interests of that public.<sup>158</sup> He further essays to counteract anti-Semitic prejudices circulating among Gentile readers concerning, e.g., the absence of distinguished soldiers in Jewish history,<sup>159</sup> by highlighting Saul's valor, competence as a general, and military success. Aristocratic Gentile readers would likewise surely have resonated with Josephus' *en passant* denigration of the fickleness of crowds in 6.81.

Josephus' rewriting of 1 Samuel 11 is also, however, intended to convey a message to potential Jewish readers, a message involving both an ideal and a hope. The ideal which Josephus sets so emphatically before his fellow Jews in 6.68-85 is that of intra-Jewish harmony and restraint in the face of past wrongs (Saul will "not suffer" his previous detractors to be executed, 6.82) as the reverse of/alternative to the internicine conflicts that had characterized their recent past.<sup>160</sup> As to the "hope" proffered Jewish readers by Josephus' version, this is a muted one, necessarily so given the fact that his work is also, and in first place, intended for Roman readers. In, however, accentuating both the overwhelming might of Nahash of Ammon and the magnitude of the "God-given victory" (6.82) Saul eventually wins over him, would not Josephus be suggesting to Jewish readers that they hope for a similar, divinely-effected eventual victory over the "Ammon" of their own day, i.e. mighty Rome itself?

As I hope this essay will have made clear, *Ant.* 6.68-85, its brevity notwithstanding, provides a noteworthy example of the deliberateness and care with which Josephus went about retelling a given Biblical story in light of the particular messages he wished to convey to his two distinct readerships. It is my hope as well

<sup>158</sup> On Josephus' highlighting of the military and political dimensions of Biblical history with a view to catching and holding the interest of high-placed Gentile readers throughout *Ant.*, see FELDMAN, 'Mikra', 496-498.

<sup>159</sup> On this claim and Josephus' efforts to refute it throughout his retelling of Biblical history, see FELDMAN, 'Mikra', 490-491.

<sup>160</sup> On Josephus' concern to point up the wrongfulness of intra-Jewish strife in various contexts of *Ant.*, see, e.g., L.H. FELDMAN, 'Josephus' Portrait of Joab', *Estudios Bíblicos* 51 (1993), 323-351, esp. pp. 335-350.

that an essay like this might stimulate similar close readings of Josephus' *relectures* of other Scriptural episodes.<sup>161</sup>

<sup>161</sup> Since the completion of this essay two important articles of direct relevance to its topic have appeared: Z. KALLAI, 'Samuel in Qumrān: Expansion of a Historiographical Pattern (4QSam<sup>a</sup>)', *Revue biblique* 103 (1996), 581-591; S. VENTURINI, '1 Sam 10,27-11,1: Testo Masoretico e 4QSam<sup>a</sup>. Le posizioni di alcuni autori e un tentativo di soluzione', *Revista biblica* 44 (1996), 397-425.

# «(Deus) omnia cooperatur in bonum»

*Rom. 8, 28*

Les citations du verset chez Augustin

par

G. FOLLIET

(Paris)

Il y a des erreurs ou bévues qui ont la vie dure, parmi elles on peut signaler la citation du verset de l'*Épître aux Romains* 8, 28, dans les écrits de saint Augustin, citation que la plupart des éditeurs donnent comme on la trouve dans le texte de la Vulgate : «*Omnia cooperantur in bonum*», alors qu'Augustin citait ce verset dès 395 avec le verbe *cooperari* au singulier, calquant de près le texte grec Θεὸς πάντα συνεργεῖ, et faisant du mot *Deus*, sous-entendu, le sujet de *cooperatur*.

Dès 1576 Henri Gravius, un des théologiens de Louvain à qui fût confiée l'édition des traités sur la grâce insérés dans le volume 7 de l'édition Plantin, n'hésitait pas à affirmer, après un examen attentif de quelques passages dont nous reparlerons, que la leçon *cooperatur* s'imposait dans tous les textes d'Augustin où ce verset de saint Paul était cité explicitement ou implicitement «*ubicumque hic locus in Augustino occurrit, ita restituendus est.*» Mais cet avis n'a eu quasiment aucun écho, même de la part des Mauristes dans leur édition des Oeuvres de saint Augustin parue à la fin du 17<sup>e</sup> siècle, comme nous le verrons. Près de trois siècles plus tard Donatien de Bruyne rappelait à nouveau à l'attention des augustinisants cette leçon propre à Augustin<sup>1</sup>. Le Père Lagrange dans

<sup>1</sup> Dans son article *Saint Augustin réviseur de la Bible*, paru en 1931, dans *Miscellanea agostiniana*, II Studi agostiniani, p. 521-606, plus particulièrement p. 528-529.



son commentaire de l'Épître aux Romains<sup>2</sup> considérait pour sa part comme authentique cette lecture d'Augustin. Et François Châtillon, sous le titre *animadversiones augustinianae*, a réitéré cette observation<sup>3</sup>. On peut donc s'étonner de trouver encore, même dans les éditions critiques récentes de tel ou tel traité d'Augustin, la citation de *Rom.* 8, 28, avec le verbe *cooperantur*.

Outre l'ignorance ou l'oubli des avis autorisés dont nous avons fait brièvement état et sur lesquels nous reviendrons, les derniers éditeurs peuvent aussi en appeler pour justifier leur option aux données des manuscrits, où la leçon *cooperantur* est généralement attestée de préférence à *cooperatur*. Mais cette prédominance de la leçon transmise par la Vulgate s'explique très bien chez les copistes, habitués qu'ils étaient à entendre comme à lire le verset de saint Paul d'après les textes liturgiques, de sorte que l'on peut dire que la leçon *cooperatur* apparaît d'autant plus authentique qu'elle est plus rare, et qu'elle se retrouve dans des extraits augustinien que des auteurs fort anciens comme Prosper et Eugippius nous ont transmis.

Nous avons donc jugé utile d'attirer à nouveau l'attention des augustinisants sur chacun des passages où le verset *Rom.* 8, 28 est cité explicitement ou allusivement dans l'oeuvre écrite d'Augustin pour les inviter à corriger occasionnellement le texte inexact qu'ils ont sous les yeux.

Avant que ne soit fixé dans la tradition latine le verset de l'Épître aux Romains 8,28, comme nous le lisons dans la version de la Vulgate: «*Scimus quoniam diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum*», où *omnia* est entendu comme le sujet de *cooperantur*, le correspondant grec de ce verbe συνεργεῖν a été rendu différemment chez les auteurs latins anciens. Antérieurement à 395, Augustin emploie le mot *procedere* dans le *De moribus ecclesiae catholicae*, où *Rom.* 8, 28 est cité à quatre reprises dans les termes: «*omnia procedunt in bonum*» (I, 8, 13; 11, 18 2 fois; 16, 26; 26, 50; CSEL 90, p. 15, l. 15; p. 21, l. 19-20; p. 22, l. 5; p. 55, l. 3), leçon attestée par Eugippius, dans l'extrait du *De moribus* qu'il reproduit dans ses *Excerpta* n. 132 (CSEL 9,1, p. 129, l. 23).

<sup>2</sup> *Saint Paul. Épître aux Romains*, Paris 1931, p. 213.

<sup>3</sup> Sous le titre *Mélanges* dans la *Revue du moyen âge latin*, t. 9, n. 3-4, juillet-décembre 1953, p. 288-307.

Cette variante *procedunt* revient chez Lucifer de Cagliari, *De sancto Athanasio*, l. 2 (CC 8, p. 77, l. 8), chez l'Ambrosiaster, *Commentarius in epistulas Paulinas Ad Romanos* 8,28 (CSEL 81, 1, p. 289, l. 21), chez Julien d'Éclane, *Tractatus Prophetarum Osee, Jobel et Amos*, I, 21-24 (CC 88, p. 144, l. 445), et chez Paulin de Nole, *Epist.* 5, 9 (CSEL 29, 1, p. 31, l. 9) et *Epist.* 37, 1 (ibid. p. 388, l. 27)<sup>4</sup>.

Pierre Sabatier avait déjà relevé la triple leçon (*procedunt*, *cooperatur* ou *cooperantur*) dans les écrits d'Augustin tels qu'ils étaient transmis par les éditions qu'il pouvait consulter, en renvoyant très précisément à une dizaine de passages<sup>5</sup>. En nous reportant aux Florilèges de Bède, *Collectaneum Bedae in apostolum ex operibus Augustini* et de Florus, *Expositio in Epistolas beati Pauli ex operibus sancti Augustini collecta* (cf. PL 119, col. 300-301), on constate que le premier n'avait retenu que deux passages où est cité Rom. 8, 28 (*De gratia et libero arbitrio* 17, 33 et *Epist.* 194, 47), alors que le second, à ces deux extraits de Bède qu'il reprend ad litteram, y adjoints sept autres extraits; ce sont au total neuf passages de 6 à 32 lignes chacun qui avaient déjà été repérés dans l'œuvre d'Augustin, dont un à travers Prosper. Pour notre compte ce n'est pas moins de trente citations explicites ou implicites du verset paulinien que nous avons repérées et dont nous allons faire état.

Comme l'avait fait remarquer Donatien de Bruyne c'est à partir de la rédaction de ses commentaires sur l'Épître aux Romains, vers 395, qu'Augustin s'emploie à vérifier sur la version grecque, et à l'occasion à corriger les traductions latines courantes dont il avait connaissance, ce texte révisé ne serait autre que celui qui est

<sup>4</sup> Ambroise dans *Hexameron* 6, 46 (CSEL 32<sup>1</sup>, p. 237, l. 17) écrit *concurrunt*. Chez Fulgence, on lit tantôt *cooperetur* (sic), *Epist.* 15, 1 (CC 91A, p. 447, l. 18), tantôt *cooperantur*, *Responsiones Fulgentii* 10 (CC 91, p. 77, l. 256-), *Epist.* 17, 50 (CC 91 A, p. 603, l. 1415), *Contra sermonem cuiusdam Fulgentii*, frag. 2 (CC 91 A, p. 872, l. 23), mais une vérification sur les manuscrits ne serait pas inutile. La citation de ce verset paraît absente des œuvres de Maxime de Turin, Césaire d'Arles, Pierre Chrysologue. Il semblerait donc que la leçon *procedunt* était primitivement courante dans la *Vetus latina*.

<sup>5</sup> *Biblicorum sacrorum latinae versiones antiquae seu Vetus Italica*, t. 3, p. 624.

aujourd'hui conservé dans les Fragments de Freising<sup>6</sup>; malheureusement le folio qui comportait le verset *Rom.* 8, 28 n'a pas été retrouvé. Il est en tout cas certain que c'est à ce moment là qu'Augustin a substitué *cooperatur*, et non *cooperantur*, au verbe *procedunt* qu'il utilisait dans la citation, comme l'entendait déjà Origène avec Θεός/*Deus* comme sujet sous-entendu et πάντα/*omnia* comme complément direct.

Il n'y a pas à s'étonner de trouver dans le cas l'emploi du déponent *cooperari* avec un tel complément. Si ce verbe apparaîtrait parfois chez Augustin suivi d'un datif (*cooperatur homini Deus; cooperatur sanitati*) ou avec les prépositions *cum* (*cum / nobiscum cooperatur*) et *in* (*in bonum*), son emploi avec un complément direct, si étrange qu'il paraisse, se retrouve ailleurs sous sa plume, en dehors du verset de saint Paul :

- *En. in ps.* 77, 8 (CC 39, p. 1073, lin. 51): «Hoc est ergo credere in Deum, credendo adhaerere ad bene *cooperandum bona operanti Deo.*»
- *Sermo contra Arianos* (PL 42, col. 695 lin. 47): «sed intelligentia uoluntasque *cooperantur eum.*»
- *Tr. in Io.* 72, 3 (CC 36, p. 509, lin. 12): «qui (homo), operante in se Christo, *cooperatur aeternam salutem ac iustificationem suam.*»
- *Soliloquia* 2, 3 (CSEL 89, p. 51, lin. 1): «Aut operatur igitur anima, aut *cooperatur falsitates.*»
- *De gratia Christi et peccato originali*, I, 19, 20 (CSEL 42, p. 141, lin. 6): «Ipse quippe (Deus) in bonis arboribus *cooperatur fructum*, qui et forinsecus rigat atque excolit per quemlibet ministerium et per se dat intrinsecus incrementum.»

Mais il est un fait que si l'on examine la tradition littéraire des trente passages augustinien où le verset reparaît explicitement ou implicitement, et que nous allons reprendre un à un, on constate que les copistes comme les éditeurs ont hésité à adopter la leçon *cooperatur*, trop habitués qu'ils étaient à entendre la lecture de l'*Épître aux Romains* dans le texte de la Vulgate, de sorte que si

<sup>6</sup> *Les Fragments de Freising (épîtres de S. Paul et épîtres catholiques)* édités par Donatien DE BRUYNE (Collectanea Biblica Latina vol. V) Rome 1921. Ces fragments sont conservés aujourd'hui sous des cotes différentes à la Bibliothèque de Munich.



l'on s'en tenait uniquement à la fréquence des variantes, la leçon *cooperantur* l'emporterait. Dans les manuscrits, *cooperatur* est attesté très anciennement, et l'on peut dire pour la quasi totalité des passages. Mais lorsque l'on se reporte aux éditions, on est vraiment étonné de voir réapparaître *cooperantur* dans la plupart des textes chez Amerbach, chez Érasme, ce qui surprend de sa part, et chez les Lovanienses jusqu'à leur édition des écrits sur la grâce, les Bénédictins leur seront conformes à la lettre

#### 1. LES CORRECTIONS APPORTÉES PAR LES LOVANIENSES

Comme nous l'avons dit, il a fallu l'examen attentif d'Henri Gravius, chargé de l'édition des traités sur la grâce dans la collection de Louvain, pour décider de la correction qui s'imposait à la lecture intelligente des textes.

Le texte clef est un passage du *De gratia et libero arbitrio*, 17, 33 où l'emploi de *cooperari* au singulier est correct, ce qu'avait déjà remarqué Bartholomaeus Gravius, le père d'Henri Gravius, dans la préparation de son édition parue à Louvain en 1555<sup>7</sup> (t. 2, p. 456-457), lequel introduisait là une correction notable au texte de ses prédécesseurs, Amerbach et Érasme. Vingt années plus tard le fils Henri reprenait à son compte la correction (Lov. t. 7, p. 524, col. 2A):

«Vt ergo uelimus, sine nobis (Deus) *operatur*; cum autem uolumus, et sic uolumus ut faciamus, nobiscum *cooperatur*: tamen sine illo uel *operante* ut uelimus, uel *cooperante* cum uolumus, ad bona pietatis opera nihil ualemus. De *operante* illo ut uelimus, dictum est: «Deus est enim qui *operatur* in uobis et uelle (*Phil.* 2, 13)». De *cooperante* illo (autem Bén.) cum iam uolumus, et uolendo facimus: «Scimus, inquit, quoniam diligentibus Deum omnia *cooperatur* (Am., Er. *cooperantur*) ad (sic) bonum (*Rom.* 8, 29)». Quid est omnia, nisi et ipsas terribiles saeuasque passiones.»

Le sujet de *cooperor* dans la citation de Paul est clairement introduit par Augustin dans la phrase qui précède «*Deus...nobiscum cooperatur*», ce que fait remarquer H. Gravius dans la note

<sup>7</sup> *D. Aurelii Augustini opera contra Pelagianos*, in duos tomos digesta, et a plurimis mendis, quae studio eruditissimorum virorum etiam in novissima aeditione inventae sunt, diligenter repurgata. Lovanii 1555.

insérée dans les *Annotationes* de l'édition (fin du t. 7, col. 293), où après avoir relevé les distinctions augustinienes entre grâce opérante ou *praeueniens*, et grâce coopérante ou *subsequens*, il reprend la citation de *Rom.* 8, 28 et précise (col. 294):

«Ex hoc loco clarissime intelligitur Augustinum singulari numero *cooperatur* scripsisse, non *cooperantur*, quomodo legebant tamen et Mss. et uulgata omnia, excepta editione Louaniensi. Quo pacto enim alioqui subiungeret: «Quid est *omnia*, nisi et ipsas terribiles saevasque passiones?» Il renvoie alors le lecteur pour confirmation à un autre passage d'Augustin: «Huc pertinent quae habet lib. *De corr. et gratia* cap. 9: «Talibus Deus, inquit, diligentibus eum omnia *cooperatur* in bonum... redeunt atque doctiores», et Gravius de conclure: «Quare VBICUMQUE HIC LOCUS IN AUGUSTINO OCCURRIT, ITA RESTITUENDUS EST, quomodo eodem illo cap. lib. *De corrept. et gratia* etiam in excusis sincerius non semel scriptum legitur.»

Comme garantie de l'authenticité de cette leçon *cooperatur* dans le *De gratia et lib. arb.*, on peut en appeler à la citation que donne Eugippius du même passage dans ses *Excerpta* n. 283 fin (CSEL 9, 1, p. 913, l. 20-27) avec *cooperatur* attesté par tous les manuscrits du recueil: «Vt ergo uelimus... scimus, inquit, quoniam diligentibus Deum omnia *cooperatur* in bonum». Ajoutons que Bède et Florus dans leurs florilèges signalés ont tous deux inséré le passage du *De grat. et lib. arb.* 17, 33: «Sine (domino-) uel operante ut uelimus... quando negauit Christum», mais en conservant l'un et l'autre la leçon *cooperantur*.

L'examen du passage du *De correptione et gratia*, 9, 24, auquel Gravius renvoie, est aussi décisif, car le sujet *Deus* de *cooperatur* est explicitement désigné (Lov. t. 7, p. 536, col. 1 B; B. Gravius, *Opera c. Pelag.*, t. 2, p. 551 et 552):

«Talibus *Deus* diligentibus eum omnia *cooperatur* (sic Am., Er. et B. Gravius, *Opera c. Pelag.*, t. 2, p. 551-) in bonum, usque adeo prorsus omnia, ut etiam si qui eorum deuiant et exorbitant, etiam hoc ipsum eis *faciat* proficere in bonum, quia humiliores redeunt atque doctiores.»

Et quelques lignes plus loin on lit (*ibid.* D fin):

«Factus ergo (Petrus) fuerat conturbatus. Sed quia didicit non de se ipso fidere, etiam hoc ei profecit in bonum, *faciente illo* (Deo) qui

diligentibus eum omnia *cooperatur* (sic Am., Er. et B. Gravius, *Opera c. Pelag.*, t. 2, p. 551) in bonum, quia secundum propositum uocatus erat, ut nemo eum posset eripere de manu Christi, cui datus erat.» — § 25 (col. 536 2 A): «Si enim secundum propositum uocatus est iste, procul dubio illi etiam quod corripitur, *Deus cooperatur* (sic Am., Er. et B. Gravius, *ibid.* p. 553) in bonum.»

Dans ces trois textes Amerbach et Érasme qui, partout ailleurs où le verset de saint Paul est cité, conservent la forme *cooperantur*, optent ici pour le singulier, sans remarquer pour autant que ces passages fournissaient la lecture et l'interprétation propres à Augustin de *Rom.* 8, 28. Les Bénédictins retiennent la correction (*De grat. et lib. arb.*, t. 10, col. 735 F; *De cor. et gra.*, col. 763 B, 764 AB, sans note), de même Gaume (t. 10, col. 1255 B; 1299 C; 1300 D-1301 A). Mais chez Migne on constate non sans surprise une correction malencontreuse d'une édition à l'autre pour le passage du *De grat. et lib. arb.*, alors que dans l'éd. de 1841 (vol. 10, col. 901, lin. 50) on lit *cooperatur*, dans l'éd. de 1865 (t. 44, col. 901, lin. 50) on trouve *cooperantur*, le texte a été corrigé comme on peut le constater par le resserrement des caractères à la ligne, et malheureusement c'est cette citation erronée que le *Thesaurus Augustinianus* a insérée dans les relevés du verset *Rom.* 8, 28. Pour les passages du *De cor. et gra.* 9, 24 et 25 (t. 44, col. 930 et 931), la leçon *cooperatur* donnée par les Bénédictins est fidèlement reproduite par Migne dans les deux éditions.

La portée de ces corrections n'avait d'ailleurs pas échappé à Guillaume Estius, professeur à la faculté de théologie de Douai de 1582 à 1613, lequel note dans ses *Commentaires sur les épîtres de saint Paul et des autres apôtres*<sup>8</sup> que tout autre leçon est une erreur de copiste: «Pro uerbo *cooperantur*, Graece est συνέργει singularis numeri... Numero singulari legisse Augustinum (licet aliqui mutata fuerit a scribis lectio ad uulgatam uersionem) aperte constat ex duobus locis, ut *de gratia et libero arbitrio* capite decimo septimo, et *de correptione et gratia* capite nono quae numerum pluralem non recipiunt. Sic et Prosper legit sententia 158. Eamque lectionem amplectitur Caietanus. Apud hos suppositum uerbi *cooperatur* est Deus». Nous reparlerons plus loin de la référence à Prosper d'Aquitaine.

<sup>8</sup> *In omnes Beati Pauli et aliorum apostolorum epistolas Commentarius*, authore D. Guillemo ESTIO..., Tomus primus..., Parisiis 1661, p. 96.

Ce qui est important de noter ici, c'est que ces textes repérés par les Lovanienses où Augustin exprime clairement l'interprétation qu'il donne de sa propre version de *Rom.* 8, 28: «*(Deus) omnia cooperatur*», datent des dernières années de sa vie, soit des années 426-427, et qu'en conséquence cette lecture s'impose dans tous ses écrits antérieurs à partir de 395. Il convient dès lors de corriger définitivement les passages où des éditeurs, anciens et modernes, ont cru bon de maintenir par inadvertance la leçon *cooperantur*.

Conscient de l'intérêt et de la portée de la correction, H. Gravius l'introduisit dans tous les traités sur la grâce regroupés dans le tome 7, où le verset *Rom.* 8, 28 intervenait, et où Amerbach comme Erasme lisaient *cooperantur*. Citons d'abord trois autres passages du *De correptione et gratia*;

- *De correptione et gratia*, 7, 14: «De talibus dicit Apostolus: Scimus quoniam diligentibus Deum omnia *cooperatur* in bonum, his qui secundum propositum vocati sunt, quoniam quos ante praesciuit... quoniam inde coepit dicens: «Omnia *cooperatur* in bonum, his qui secundum propositum vocati sunt...» (Lov. t. 7, p. 533, col. 2 CD, et Annotatio col. 297 «*cooperatur pro cooperantur, similiter & paulo infra*»<sup>9</sup>.) — Am., Er. *cooperantur*; de même, ce qui surprend, B. Gravius, dans *Opera c. Pelag.*, t. 2, p. 540-541. Mais on lit *cooperatur* dans Bén. t. 10, col. 757 DE, Gaume t. 10, col. 1291 C, et Migne t. 44, col. 924.

- *De correptione et gratia*, 9, 23: «Propter hoc Apostolus cum dixisset «Scimus quoniam diligentibus Deum omnia *cooperatur* in bonum, sciens nonnullos diligere Deum...» (Lov. t. 7, p. 535, col. 2 C, et Annotatio col. 298: «Rectam hic habet lectionem uerbi *cooperatur*, etiam in excusis (allusion à l'édition de Bartholomaeus Gravius, *Opera c. Pelag.*, Louvain 1555, p. 550, l. 5, où est introduite pour la première fois la leçon *cooperatur*, et qui est retenue par le même éditeur, p. 551, l. 14, en 9, 24 «Talibus Deus diligentibus eum...», probablement à la suite d'Érasme, mais qu'il

<sup>9</sup> Signalons au passage un exemple de correction introduite par un éditeur ou typographe trop habitué au texte de la Vulgate. Dans l'édition de Paris 1614 qui reprend ligne pour ligne le texte des Lovanienses de 1576, alors que partout ailleurs dans ce tome 7 on trouve la leçon *cooperatur*, à la p. 553, col. 2 CD, on lit *cooperantur*.



abandonne curieusement dans tous les autres passages où *Rom.* 8, 28 est cité) quomodo & infra eodem hoc capite duobus praeterea locis (passages de 9, 24-25 examinés ci-dessus). — Am., Er. *cooperantur*; Bén. t. 10, col. 762 D, *cooperatur* sans note; Gaume t. 10, col. 1298 C et Migne t. 44, col. 929) idem. Ce passage est le premier des neufs textes d'Augustin que Florus a introduit dans son florilège pour illustrer le verset *Rom.* 8, 28 (ms. Troyes 96, fol. 52v<sup>1</sup>), mais où il conserve la leçon *cooperantur*.

Et voici six autres textes où la correction introduite par les Lovanienses a été, à une exception près, retenue par les éditeurs postérieurs:

- *De gratia Christi et de peccato originali*, I, 50, 55: «De cuius adiutorio, ad iustificationem nostram, quo Deus diligentibus eum omnia *cooperatur* in bonum, quos prior dilexit...» (Lov. t. 7, p. 333, col. 2 D, sans note; déjà dans B. Gravius, *Opera c. Pelag.*, t. 1, p. 517). — Am., Er. «quo Deum... *cooperantur*»; Bén. t. 10, col. 252 E *cooperatur*, et note dans le Syllabus, col. 1396 fin: «Am. et Er. «quo Deum... *cooperantur*; male ac dissentientibus mss.»; Gaume t. 10, 562 et Migne t. 44, col. 386 reprennent la leçon et la note des Bénédictins; en CSEL, 42, paru en 1902, p. 165, lin. 27, *cooperatur*, en note «*cooperantur* b = Amerbach», renseignement bien sommaire.

- *Contra duas epistulas Pelagianorum*, II, 10, 22: «Putant enim fortasse ita dixisse apostolum: «Scimus quia diligentibus Deum omnia *cooperatur* in bonum iis qui secundum propositum uocati sunt, ut propositum hominis...»; ...Hoc est ergo propositum Dei unde dicitur: Omnia *cooperatur* in bonum iis, qui secundum propositum uocati sunt.» (Lov. t. 7, p. 463, col 1 BC, et Annotatio col. 266 «Ita legisse Augustinum, non *cooperantur*, docebimus ad lib. De gratia et libero arbitrio, cap. 17»; déjà dans B. Gravius, *Opera c. Pelag.*, t. 1, p. 724-725). — Am. et Er. *cooperantur*; Bén. t. 10, col. 445 D *cooperatur* et note a «Am. Er. et nonnulli e Gallic. mss hic et infra *cooperantur*»; Gaume t. 10, col. 842 D, 843 B et Migne t. 44, col. 586, 587 reprennent la leçon et la note des Bénédictins.

Il est vraiment étonnant que C. Urba et I. Zycha, éditeurs de ce texte dans CSEL vol. 60, paru en 1913, n'aient tenu aucun

compte de la correction expressément justifiée des Lovanienses, et qu'ils soient revenus à la leçon *cooperantur*, d'autant qu'ils font état de trois manuscrits attestant *cooperatur*, cf. p. 483, l. 26 et p. 484, l. 21, et que de plus ils avaient opté pour *cooperatur* dans leur édition du *De gratia Christi* cité précédemment. Malheureusement c'est par rapport à cette édition et sous le lemme erroné *omnia cooperantur* qu'est donnée la référence au *Contra duas epistulas Pelagianorum* dans le *Thesaurus Augustinianus*

- *Contra Iulianum*, V, 4, 14: «Et quod praebendo patientiam dat locum paenitentiae nolens aliquem perire, nouit Dominus qui sunt eius (2 Tim. 2, 19), et omnia *cooperatur* in bonum, sed his qui secundum propositum uocati sunt... Denique et hic cum dixisset: Omnia *cooperatur* in bonum, his qui secundum propositum uocati sunt, continuo subdidit Quoniam quos...» (Lov. t. 7, p. 419, col. 2 D, et Annotatio, col. 251 «ita legendum esse *cooperatur*, non *cooperantur*; docebimus infra libro *De gratia et libero arbitrio* cap. 17»; déjà dans B. Gravius, *Opera c. Pelag.*, t. 2, p. 259. — Am., Er. *cooperantur*; Bén. t. 10, col. 635 DE idem, et note «Am. Er. et nonnulli mss *cooperantur*. Vide lib. *De gratia*... 17»; Gaume t. 10, col. 1106 BC et Migne t. 44, col. 792 reprennent la leçon et la note des Bénédictins.

- *De praedestinatione sanctorum* 18, 37 fin: «Ipse quippe (Dominus) operatur secundum propositum suum ut simus in laudem gloriae eius... Ex hoc proposito eius est illa electorum propria uocatio, quibus omnia *cooperatur* in bonum, quia secundum propositum uocati sunt sancti, et sine poenitentia sunt dona et uocatio Dei.» (Lov. t. 7, p. 556 col. 2 AB). — Am. et Er. «*cooperantur*... uocati sunt sancti», sic B. Gravius, *Opera c. Pel.*, t. 2, p. 649; Bén. t. 10, col. 815 DE «*cooperatur* uocati sunt» sans note, mais double correction avec *cooperatur* et omission de *sancti*; Gaume t. 10, col. 1380 C et Migne, t. 44, col. 988 idem.

Grâce à l'attention d'Henri Gravius, responsable de l'édition des traités d'Augustin sur la grâce, insérés dans le tome 7 des *Opera omnia S. Augustini* parus à Anvers en 1576, ce ne sont donc pas moins de neuf corrections qui ont été apportées, comparativement aux éditions d'Amerbach et d'Érasme, pour les citations de *Rom.* 8, 28.

## 2. LES TEXTES CORRIGÉS DANS LES ÉDITIONS POSTÉRIEURES À CELLE DES BÉNÉDICTINS

Le verset de saint Paul *Rom.* 8, 28 se retrouve cité par Augustin, en dehors des traités sur la grâce, en dix-huit autres occasions, et dans des écrits pour la plupart antérieurs à 426-427. Mais on constate que le pressant avis d'Henri Gravius de corriger systématiquement la leçon *cooperantur*, qui revenait le plus fréquemment dans les manuscrits comme dans les premières éditions, n'a pas eu d'écho, tout d'abord auprès des divers éditeurs des *Opera omnia S. Augustini* de Louvain auxquels furent confiés les tomes 8, 9, 10 parus il est vrai simultanément avec le tome 7, en 1576; un manque de coordination entre responsables peut expliquer ces défaillances; quant aux volumes de cette édition parus antérieurement il était impossible d'y apporter la moindre correction. Ce qui nous paraît par contre plus surprenant c'est le refus que les Bénédictins semblent avoir opposé à la consigne de leur prédécesseur, car on observe que dans leur édition de la fin du 17<sup>e</sup> s., en dehors des traités sur la grâce introduits dans le tome 10, la correction souhaitée n'a nulle part été retenue. Cette fin de non-recevoir se remarque par l'absence de toute observation, soit en note de bas de page, soit dans le *Syllabus... (et) variantes lectiones selectae*, à propos de cette consigne impérative de Gravius insérée dans ses *Annotationes* au t. 7, col. 293, de l'édition de 1576, et que les Bénédictins avaient certainement lu. Les éditeurs postérieurs demeurés généralement fidèles à l'édition des Mauristes, comme Gaume et Migne nous ont donc transmis à leur suite des textes imparfaits. Mais des éditeurs plus récents et plus attentifs aux leçons rares et non moins authentiques, nous ont heureusement apporté ou suggéré de nouvelles corrections en quelques dix nouveaux textes.

Dans les deux passages du *De ciuitate Dei* où apparaît une citation de *Rom.* 8, 28, l'éditeur B. Dombart, dès la première édition critique de cet ouvrage (Leipzig 1863, t. 1, p. 17) n'avait pas hésité, sur le témoignage des manuscrits, à corriger le texte qui faisait autorité depuis Amerbach :

- *De ciuitate Dei* I, 10, que nous citerons d'après la dernière édition de B. Dombart-A. Kalb (CC 47, Turnhout 1955, p. 10, l. 4): «ubi ait (apostolus): Scimus quia diligentibus Deum omnia



*cooperatur* in bonum.» — Am., Er., Lov. t. 5, p. 8<sup>2</sup> A, Bén. t. 7, col. 10, et après eux Gaume t. 7, col. 14 D et Migne t. 7, col. 23 ont *cooperantur*, mais dans une note (ib. n. c), que les deux derniers éditeurs reprendront, les Bénédictins avaient déjà enregistré une autre lecture possible: «Vetustissimus Corbeiensis liber (Paris B.N. 12214, 6e-7e) *cooperatur* juxta graec. συνεργεῖ, quod Chrysostomus, Theodoretus et Theophylactus ad Deum referunt». Cette référence avec son commentaire se retrouve dans Sabatier, *Vetus Italica*, 3, p. 624, avec la mention d'Origène en plus, mais elle témoigne de l'hésitation que les Mauristes ont eu à introduire la correction demandée par H. Gravius, comme nous l'avons déjà noté. — Pour appuyer cette leçon Dombart-Kalb signalent, en plus du Corbeiensis, quatre autres manuscrits où elle figure: Cologne 75, 8e s., Munich 6267 et 13024, 9e-10e s., Paris B.N. 2051, 10e s. Dans son éd. de 1899, E. Hoffmann (CSEL 40<sup>1</sup>, p. 18, l. 16) a adopté cette correction. Les éditions les plus récentes ont toutes reproduit la leçon donnée par Dombart-Kalb: — Dans son florilège augustinien Florus, en commentaire de *Rom.* 8, 28, cite ce passage du *De civ. Dei* inséré dans un extrait de quarante-cinq lignes (§ 9, l. 84 - § 10, l. 41): «Habent aliam causam... ut apprehenderent ueram uitam», mais avec la leçon *cooperantur*.

- *De ciuitate Dei*, XVIII, 51 (1 éd. Dombart 1863, p. 336; CC 48, Turnhout 1955, p. 649, l. 13): «dum Deus utitur et malis bene et 'diligentibus eum omnia cooperatur in bonum'. Inimici enim omnes ecclesiae... exercent eius beneuolentiam.» — Ici Augustin adapte quelque peu la citation de saint Paul, en substituant *eum* à *Deum*, de sorte que le sujet de *cooperatur* ne peut être que le sujet du verbe *utitur* qui précède. Il est donc difficile de retenir la leçon *cooperantur* comme on la trouve chez tous les anciens éditeurs Am., Er., Lov. t. 5, p. 239<sup>1</sup> A, et Bénédictins t. 7, col. 533 D, lesquels portent tout de même en note: «Plures et probae notae mss. *cooperatur*. Alludit ad locum Apostoli Rom. 8 ubi Graece est συνεργεῖ, quod utrolibet modo uerti potest referendo ad θεόν uel ad πάντα». Les nouveaux éditeurs signalent heureusement à l'appui de leur lecture *cooperatur* quatre manuscrits: Munich 6259 du 10e s., Paris B.N. 2051 et 11.638 du 10e s., Berne 13 du 11e s.. On ne voit pas pour quel motif E. Hoffmann, qui adoptait la correction dans le précédent passage, a maintenu ici la leçon *cooperantur*, tout en signalant en note l'alternative avec



référence à trois manuscrits et à Dombart (CSEL 40<sup>2</sup>, p. 352, l. 6). Gaume t. 7, col. 858, C et Migne t. 7, col. 613, transmettent la lecture des Mauristes; mais les éditions modernes ont toutes *cooperatur*.

Comme confirmation de l'authenticité de cette leçon on ne peut omettre de signaler la présence de ce second passage du *De civitate Dei* dans le *Liber sententiarum* de Prosper d'Aquitaine, 158<sup>ème</sup> sentence, avec le report du verset de Paul à la fin du paragraphe: «Inimici ecclesiae quolibet errore caecentur... exercent eius benevolentiam. Quia Deus his qui eum diligunt, omnia *cooperatur* in bonum», cf. PL 45, col. 1872 et PL 51, col. 449, et l'éd. critique de Gastaldo en CC, 68 A, p. 294, l. 1-6, où n'est même pas signalée en apparat la leçon *cooperantur*, ce qui indiquerait qu'elle ne figure dans aucun des manuscrits des *Sententiae*. Et c'est cette sentence de Prosper que Florus cite dans son *Expositio...* ms. Troyes 96, fol. 53v col. 1, où le *n* de la leçon *cooperantur* est biffé; sentence à laquelle faisait allusion Estius, cité ci-dessus, pour appuyer l'authenticité de *cooperatur*.

Dans les *Epistulae* on repère la citation de Rom. 8, 28 en cinq occasions, mais on s'étonne de l'inconséquence du dernier éditeur Goldbacher qui n'a introduit la correction *cooperatur* qu'en deux de ces textes, en optant dans une même lettre où le verset revient à deux reprises pour le verbe au singulier d'abord, puis quelques lignes plus loin pour le verbe au pluriel. Ces anomalies manifestent pour le moins une méconnaissance de l'apport critique des Lovanienses dans leur édition des traités sur la grâce. Un réexamen des manuscrits des *Epistolae* pour ces passages serait peut-être instructif.

- *Epist.* 131 (CSEL 44, p. 78, l. 12): «de qua re Apostolus ait: «Scimus, quoniam diligentibus Deum omnia *cooperatur* in bonum.» En apparat sont signalés les manuscrits attestant cette leçon: Salzburg X 29, début du 9<sup>e</sup> s. (1 m. corr. *cooperantur*); Londres BM Royal 5 D VI, 11<sup>e</sup>-12<sup>e</sup> s. (2 m. *cooperantur*). Dans l'éd. des *Lettere* de la collection *Città Nuova*, vol. 22, p. 110-111, on retrouve cette correction, avec la note: «Cf. graeco συνεργεῖ; De Bruyne, S. Aug. réviseur de la Bible...» Mais la leçon *cooperantur* figure dans toutes les éditions antérieures: Am., Badius fol.

211v, Er., Lov. t. 2, p. 270<sup>1</sup> D, Bén. t. 2 col. 395 A, Gaume t. 2, col. 589 C, Migne t. 33, col. 507, sans annotation.

- *Epist.* 149, 21 (CSEL 44, p. 367, l. 8): «Vides certe illos significari, qui pertinent ad numerum praedestinatorum. De quibus alio loco dicit: Scimus, quia diligentibus Deum omnia *cooperantur* (corr. *cooperatur*) in bonum his qui...» — Aucune variante n'est signalée en apparat, mais compte tenu des corrections admises ailleurs par Goldbacher pour d'autres lettres, on peut supposer que la leçon *cooperatur* apparaît dans l'un ou l'autre manuscrit. — Les anciennes éditions: Am., Badius fol. 84, Er., Lov., t. 2, p. 115<sup>2</sup> C, Bén. t. 2 col. 511 C, Gaume t. 2, col. 764 C, Migne t. 33, col. 639 ont *cooperantur*. Dans l'éd. de la *Città Nuova*, Rome 1971, on retrouve l'ancienne leçon avec traduction correspondante (t. 22, p. 478-479), mais différente de celle donnée pour le même verset à la lettre précédemment citée (p. 110-111) où on lit *cooperatur*.

- *Epist.* 186, 7 (CSEL 57, p. 50, l. 24): «Proinde in his, qui per electionem gratiae salui fiunt, adiutor Deus operatur et uelle et operari, pro bona uoluntate, quoniam diligentibus Deum omnia *cooperatur* in bonum. Si omnia...» — La leçon *cooperatur* est attestée par le ms. de Vienne 873, du 9<sup>e</sup> s.. Dans les anciennes éditions on lit *cooperantur*: Am., Badius fol. 133, Er., Lov t. 2, p. 182<sup>1</sup> B, Bén. t. 2, col. 666 B, Gaume t. 2, col. 999 C, Migne t. 2, col. 818.

Mais dans la même lettre, § 25 (CSEL 57, p. 65, l. 6) où est repris le verset *Rom.* 8, 28, l'éditeur maintient la leçon *cooperantur*, normalement sur la foi du même ms. de Vienne, à moins que ce ne soit par inadvertance, d'autant que *Deus*, sujet de *donauit* paraît s'imposer comme sujet de *cooperatur*: «Certus est ergo et in Dei praescientia praefinitus numerus ac multitudo sanctorum, quibus diligentibus Deum, quod eis donauit per diffusum in cordibus eorum Spiritum sanctum, omnia *cooperantur* (corr. *cooperatur*) in bonum, his qui secundum propositum uocati sunt. Quoniam...» — Am., Badius fol. 135, Er., Lov., t. 2, p. 184<sup>2</sup> B, Bén. t. 2, col. 671 G, Gaume t. 2, col. 1007 D, Migne t. 33, col. 825: *cooperantur*. Dans l'éd. de la *Città Nuova*, Rome 1974, on retrouve les deux leçons § 7 et § 25, avec deux traductions différentes (t. 23, p. 86-87, 106-107).

- *Epist.* 194, 47 (CSEL 57, p. 214, l. 3): «ita per multiplicem gratiam Saluatoris, etiam quod inimicus in perniciem machinatur, Deus convertit in adiutorium, quoniam diligentibus eum omnia *cooperantur* (corr. *cooperatur*) in bonum.» — La correction paraît s'imposer, car le sujet *Deus* de *conuertit* est le sujet normal du verbe *cooperari*, la substitution de *eum* à *Deum* écartant toute équivoque. — La leçon *cooperatur* figure d'ailleurs dans le manuscrit de Boulogne-sur-Mer 58, 12 S, du 9<sup>e</sup> s. que signale Goldbacher, et on ne comprend pas pour quelle raison il ne l'a pas adoptée comme précédemment. — Dans Am., Badius fol. 132v, Er., Lov. t. 2, p. 181<sup>1</sup> A, Bén. t. 2, col. 730 B, Gaume t. 2, col. 1094 C, Migne t. 33, col. 891 on lit *cooperantur*, leçon reprise dans éd. *Città Nuova*, (t. 23, p. 306-307).

- *De doctrina christiana* IV, 20, 43 (CC 32, p. 149, l. 141), passage où Augustin souligne le style sublime et élégant de *Rom.* 8, 28 sv: «Agit autem et granditer et ornate. Scimus, inquit, quoniam diligentibus Deum omnia *cooperantur* (corr. *cooperatur*) in bonum...» — En apparat est signalée la leçon *cooperatur* attestée par le ms. de Paris N. acqu. lat. 1595, du 9<sup>e</sup> s., et que Th. Sullivan avait déjà indiquée en note dans son éd. du *De doct. chr.* (The catholic Univ. of Washington, XXIII, 1930, p. 146), il est regrettable que ces deux éditeurs aient malgré tout maintenu dans le texte *cooperantur*, leçon qui figure dans toutes les éditions antérieures: Am., Er., Lov. t. 3, p. 36<sup>2</sup> B, Bén. t. 3, col. 82 D, Gaume t. 3, 138 B, Migne t. 34, col. 110, comme dans des éditions plus récentes CSEL 80, p. 152 l. 7; M. Simonetti p. 324, l. 145; B.A. 11<sup>2</sup> p. 390; *Città Nuova* 8, p. 252.

- *De Trinitate* VIII, 7, 10 (CC 50, p. 284, l. 14): «Scimus quoniam diligentibus Deum omnia *cooperantur* (corr. *cooperatur*) in bonum.» — Aucune variante n'est donnée en apparat, mais sur six manuscrits que nous avons personnellement examinés, nous avons trouvé la leçon *cooperatur* dans le Vat. lat. 5755, du 11<sup>e</sup> s., fol. 158, ce qui justifierait à notre avis la correction. Dans les *Excerpta* d'Eugippius, sous le n. 343 (CSEL 9, p. 1084-86), est cité un long extrait de ce passage du *De Trinitate*, où réapparaît la citation de *Rom.* 8, 28 avec la leçon *cooperantur*, mais avec une hésitation qui mériterait une vérification sur manuscrits. Un renvoi est fait à un extrait précédemment cité du *De gratia et lib. arb.* où

figure la leçon *cooperatur*. — Dans Am., Er., Lov. t. 3, p. 135<sup>2</sup> C, Bén. t. 8, col. 874 C, Gaume t. 8, col. 1332 B, Migne t. 42, col. 956: *cooperantur*.

- *De Trinitate* XIII, 16, 20 (CC 50A, p. 409, l. 24): «Sed circa eos ista seruantur de quibus apostolus dicit: Scimus quoniam diligentibus Deum omnia *cooperatur* in bonum, his qui...» — La leçon *cooperatur* introduite dans ce second passage, est appuyée sur le témoignage du ms. d'Ivréa 34 du 10<sup>e</sup> s. qui se lit au fol. 141r; mais, vérification faite sur microfilm, le même manuscrit donne au fol. 89<sup>v</sup> *cooperantur* pour le précédent passage, curieuse inconséquence de la part d'un même scribe. En plus de ce ms. d'Ivréa, les éditeurs Mountain et Glorie auraient pu aussi signaler le manuscrit précédemment signalé Vat. lat. 5755, fol. 242<sup>2</sup> avec la leçon *cooperatur*. — Dans toutes les anciennes éditions Am., Er., Lov. t. 3, p. 163<sup>1</sup>A, Bén. t. 8, col. 941 F, Gaume t. 8, col. 1427 C, Migne t. 42, col. 1070 *cooperantur*. — A noter dans l'éd. de la *Città Nuova*, vol. 4, où est donnée de part et d'autre la leçon *cooperantur*, une divergence dans la traduction (p. 350-351-): «Sappiamo che per coloro che amano Dio, egli fa concorrere (on soupçonne en latin *cooperatur*) tutto al bene», mais plus loin (p. 544-545): «Sappiamo che Dio fa sì che tutte le cose cooperino (ici *cooperantur*) al bene di coloro che lo amano», le traducteur s'est trouvé gêné par la double leçon qu'il ne peut ignorer, cette édition ayant paru en 1973, postérieurement à l'édition critique dans CC parue en 1968.

Voilà donc dix autres textes repérés dans les écrits d'Augustin, où le verset paulinien *Rom.* 8, 28 a été généralement corrigé par les éditeurs, ou doit l'être sur le témoignage des manuscrits. Tous ces textes, étant antérieurs à 426-427, ne peuvent comporter une leçon différente de celle qu'Augustin a clairement justifiée dans le *De gratia et libero arbitrio* et qu'il avait adoptée dès 395. Il nous reste à signaler huit autres passages où la correction s'impose indubitablement pour la même raison, bien que nous ne la trouvions dans aucune des éditions parues à ce jour.



## 3. AUTRES TEXTES À CORRIGER

Ces textes appartiennent pour la plupart à des œuvres oratoires d'Augustin *Enarratio in Ps.* 124, *Tract. in Ioh.* 105 et 115, *Sermones* 156, 281, 299 E, qu'il est difficile de dater, mais deux d'entre eux font partie des œuvres tardives, le *Speculum* et les *Retractationes* que l'on date de 427. Plusieurs de ces traités ou livres ont fait l'objet d'une édition critique, mais nul part il n'est fait état à propos de la citation *Rom.* 8, 28 d'une leçon différente de celle que l'on lit dans la Vulgate *omnia cooperantur in bonum*. Nous avons fait nous-mêmes quelques sondages dans la tradition manuscrite, mais sans repérer la moindre variante. Il nous faut toutefois rappeler une constatation déjà faite par quelques érudits à propos du *Speculum*, que les citations bibliques figurant dans l'introduction générale et les introductions particulières pour chaque livre ne sont pas empruntés à la Vulgate, alors que les extraits bibliques qui forment le corps de l'ouvrage le sont. A la différence des Mauristes, qui en avaient conclu qu'à la fin de sa vie Augustin aurait admis le version hiéronymienne, de préférence au texte biblique qu'il avait laborieusement revu et corrigé, les critiques comme E. Dupin<sup>10</sup>, Richard Simon<sup>11</sup>, F. Weiriche<sup>12</sup>, et à leur suite Donatien De Bruyne<sup>13</sup> ont établi que ce sont les copistes qui ont çà et là opéré la substitution de la Vulgate à l'ancienne version. Nous partageons cette opinion à propos des citations du verset de *Rom.* 8, 28 dans les textes suivants, où la leçon *cooperantur* n'est certainement pas la leçon originale

- *Enarratio in Ps.* 124, 9 (CC 40, p. 1842, l. 3): «Sed qui sequi Deum uolunt faciunt illum praecedentem, et se sequentes, non autem se praecedentes, et illum sequentem; et in omnibus eum bonum inueniunt, siue emendantem, siue consolantem, siue exer-

<sup>10</sup> *Nouvelle Bibliothèque des Auteurs Ecclésiastiques*, t. 3. Des Auteurs du cinquième siècle, Paris 1689, p. 686

<sup>11</sup> *Critique de la Bibliothèque des Auteurs Ecclésiastiques et des Prolegomènes de la Bible*, publié par M. Elies Dupin avec des éclaircissemens... par feu Mr. Richard Simon, Tome I, Paris 1730, p. 143.

<sup>12</sup> *S. Aurelii Augustini..., Liber qui appellauit Speculum....*, recensuit et commentario critico instruxit Franciscus Wehrich, (CSEL 12) Vindobonae 1887, Praefatio p. XVI sq.

<sup>13</sup> *Saint Augustin réviseur de la Bible*, art. signalé à la note 1, p. 599-602.

centem, siue coronantem, siue purgantem, siue illuminantem, sicut apostolus ait: Scimus quoniam diligentibus Deum, omnia *cooperantur* (corr. *cooperatur*) in bonum. Et ideo sequitur: «Benefac, Domine, bonis et rectis corde.» — Aucune variante n'est signalée en note, et toutes les précédentes éditions ont aussi *cooperantur*: Am., Er., Lov. t. 8, p. 601<sup>1</sup> B, Bén. t. 4, col. 1417 B, Gaume t. 4, col. 2020 C, Migne t. 37, col. 1655. Le contexte indique assez clairement que c'est «Dieu qui coopère» en corrigeant, en consolant, en excitant, en récompensant, en justifiant, en éclairant.

- *Tract. in Eu. Ioh.* 105, 7 (CC 36, p. 607, l. 20): «si tunc (Deus) elegit etiam nos in ipso (Christo Iesu). Quid enim dicit apostolus? Scimus autem quoniam diligentibus Deum omnia *cooperantur* (corr. *cooperatur*) in bonum...» — Aucune variante signalée en apparat. Toutes les précédentes éditions ont la leçon *cooperantur*: Am., Er., Lov. t. 9, p. 208<sup>2</sup> B, Bén. t. 3, col. 763 C, Gaume t. 3, col. 2381 A, Migne t. 35, col. 1907.

- *Tract. in Eu. Ioh.* 115, 4 (CC 36, p. 645 l. 22): «gratiam commendauit qua secundum propositum uocat. De quo proposito dicit apostolus: Scimus quia diligentibus Deum omnia *cooperantur* (corr. *cooperatur*) in bonum, his qui secundum propositum Dei uocati sunt.» — Aucune variante signalée en apparat. Toutes les précédentes éditions ont la leçon *cooperantur*: Am., Er., Lov. t. 9, p. 221<sup>2</sup> A, Bén. t. 3, col. 793 A, Gaume t. 3, col. 2426 A, Migne t. 35, col. 1940.

- *Sermo* 156, 11 in fine (Migne t. 38, col. 856): «Nemo adiuuatur si ab illo nihil agatur... Spiritu exhortante, illuminante, adiuuante: Scimus, inquit idem apostolus, quia diligentibus Deum omnia *cooperantur* (corr. *cooperatur*) in bonum. Si non esses operator, ille non esset cooperator.» — Bien que cette finale sous-entende *Deus* comme sujet, tous les éditeurs ont maintenu *cooperantur* Am., Er., Lov. t. 10, p. 120<sup>2</sup> D, Bén. t. 5, col. 755 B, Gaume t. 5, col. 1090 C.

- *Sermo* 281, 2 in fine (Migne t. 38, col. 1284): «Proinde et dolor ille nihil retraxit robori fortitudinis, et aliquid addidit laudibus passionis. Diligentibus enim Deum omnia *cooperantur* (corr. *cooperatur*) in bonum.» — Ce sermon a été édité pour la première

fois par les Lovanienses t. 10, p. 578<sup>1</sup> A, parmi les sermons *de diversis* n. 104, dont le texte est repris par les Bén. t. 5, col. 1137 E sous le n° 281, puis Gaume t. 5, col. 1670 B.

- *Sermo* 299 E (Guelf. 30) — *Miscellanea Agostiniana*, vol. I, p. 557, l. 19; éd. Morin, S. Aurelii Augustini tractatus sive sermones inediti ex codice Guelferbytano 4096, Kempten-München 1917, p. 134; PL *Supl.* 2, col. 632: «Scimus quia diligentibus Deum omnia *cooperantur* (corr. *cooperatur*) in bonum.» — Il est étonnant de constater que dans le seul manuscrit où figure ce sermon (Wolfenbüttel, Herzog-August-Bibl. Cod. 12. Weiss., fin 9e s., fol. 145v-150r), la leçon soit *cooperantur*.

- *Speculum* 30. De epistula Pauli apostoli ad Romanos (CSEL 12, p. 203, l. 12): «Et post paucos uersus: Scimus autem quoniam diligentibus Deum omnia *cooperantur* (corr. *cooperatur*) in bonum.» — Aucune variante ne figure dans l'apparat. La leçon *cooperantur* se lit dans tous les anciennes éditions: Am., Er., Lov. t. 3, p. 364<sup>1</sup> A, Bén. t. 3 1<sup>a</sup> pars, col. 778 AB, Gaume t. 3, col. 1186 C, Migne t.34, col. 996. A propos des textes bibliques tels qu'ils sont cités dans le *Speculum*, nous avons déjà fait état, en début de cette troisième série de textes, du jugement des critiques<sup>14</sup>.

- *Retractationes* II, 31 (57) (CC 57, p. 116, l. 25): «unde item dicit (apostolus): Scimus quia diligentibus Deum omnia *cooperantur* (corr. *cooperatur*) in bonum his...» — Aucune variante signalée en apparat, de même dans l'éd. P. Knöll (CSEL 36, p. 169 l. 9), où on lit *cooperantur* comme dans les anciennes éditions Am, Er., Lov. t. 1, p. 24<sup>1</sup> B, Bén. t. 1, col. 53 C, Gaume t. 1, col. 104 A, Migne t. 32, col. 643. Parmi les quelques 168 manuscrits recensés par A. Mutzenbecher pour son édition dans CC 57, nous en avons examiné 24, lesquels comportent tous la leçon *cooperantur*; mais ce n'est pour autant que ce soit la bonne leçon, vu qu'à cette date Augustin cite ailleurs le verset avec le verbe au singulier. Et l'on a déjà fait remarquer combien au moment de la rédaction des *Retractationes* l'évêque d'Hippone était attentif à donner des textes scripturaires sûrs, avec référence aux versions grecques du

<sup>14</sup> Voir les notes 10 à 13.



Nouveau comme de l'Ancien Testament<sup>15</sup>. Une étude des toutes les citations scripturaires dans les *Retractationes* seraient à elles seules fort intéressantes; A. Mutzenbecher ne semble pas s'y être intéressée. Une vérification que nous avons faite sur les seules références à l'Épître aux Romains manifeste un recours certain au grec à cette date. Nous pensons que là encore les copistes de manuscrits ont été victimes de leur sensibilité à la lecture courante et privilégiée du texte de la Vulgate.

#### 4. A PROPOS DE TRADUCTIONS DU «DE CORREPTIONE ET GRATIA»

Pour montrer combien il est souhaitable que dans tous les passages que nous venons de signaler soit systématiquement apportée la correction de *cooperantur* en *cooperatur*, nous allons montrer à quel imbroglio on en est arrivé dans certaines traductions des passages du *De correptione et gratia* où Rom. 8, 28 est cité.

Antoine Arnauld, dans sa *Traduction du livre de S. Augustin de la correction et de la grâce*, Paris 1646, alors qu'il adopte systématiquement dans le texte latin la correction *cooperatur* introduite par les Lovanienses, opère dans ses traductions de curieux changements.

Ch. 7, 14, p. 42, l. 25: «C'est de ceux-là que l'Apostre dit: «Nous sçavons que *tout se tourne en bien* pour ceux qui aiment(sic) Dieu, pour ceux qui sont appelez...»; idem p. 43, l. 27.

Ch. 9, 23, p. 64, l. 14: Arnauld reprend cette précédente traduction, mais note en marge: «*S. Aug. lit Omnia cooperatur in bonum, Sup. Deus. Et non pas cooperantur. Mais l'un et l'autre reviennent au mesme sens.*»

Ch. 9, 24, p. 67, l. 1: «C'est pour ceux-là qui aiment (sic) Dieu, qu'il (*Dieu*) fait que toutes choses tournent en bien»; p. 70, l. 14 «Il (Pierre) profita de cette faute par l'operation de *celuy qui fait tourner toutes choses en bien* pour ceux qui l'ayment...»

Ch. 9, 25, p. 71, l. 1: «puisque si celui-là a esté appellé selon le decret de Dieu, il arrivera indubitablement, que *Dieu luy fera tourner en bien* la remonstrance qu'on luy fait...»

Arnauld, qui a bien noté la lecture propre à Augustin, se montre plus exact dans les dernières traductions.

<sup>15</sup> Dans l'Introduction à l'édition des *Révisions*, B.A. 12, (Paris 1950), Gustave Bardy a consacré le chapitre 5 (p. 83-105) à ce problème des *corrections exégétiques* signalées par Augustin lui-même dans cet ouvrage.

Au t. 16 des *Oeuvres complètes de Saint Augustin*, Bar-le-Duc 1871, le traducteur ne respecte nulle part le texte latin des Mauristes qu'il avait sous les yeux et qui comportait partout *cooperatur*:

Ch. 7, 14, p. 301, col. 2: «Nous savons que *tout contribue au bien* de ceux qui aiment Dieu.»; idem. p. 302, l. 1.

Ch. 9, 23, p. 306, col. 1: «Nous savons que *toutes choses contribuent au bien* de ceux qui aiment Dieu.»

Ch. 9, 24, p. 306, col. 2: «Pour ceux qui aiment Dieu de cette manière *tout contribue à leur bien...*»; § 24 fin: «cette défiance de lui-même devint pour lui (Pierre) un heureux principe, sous l'action de *celui qui fait que toutes choses contribuent au bien* de ceux qui l'aiment.»

Ch. 9, 25, p. 307, col. 2: «Si ce pécheur a été appelé selon le décret, il est certain que *toutes choses*, surtout la correction, *contribueront* à son bien.»

Par contre, au t. 31, de l'édition des *Oeuvres complètes de Saint Augustin*, Paris 1873, qui reproduit toujours le texte latin des Bénédictins avec la leçon *cooperatur*, le traducteur se montre parfois fidèle.

Ch. 7, 14, p. 526, col. 2: «Nous savons que *tout contribue au bien* de ceux qui aiment Dieu.»

Ch. 9, 23, p. 534, col. 1: idem.

Ch. 9, 24, p. 535, col. 1: «*Dieu* par sa grâce *fait que tout coopère* au bien de ceux qui l'aiment.»; § 24 fin: «(à propos de Pierre) sa faute lui fut utile, par la grâce de *Celui qui fait tout servir* au bien de ...»

Ch. 9, 25, p. 536, col. 2: «Si ceux qui s'écartent de la justice ont été appelés..., *Dieu fait servir à leur bien* les réprimandes...»

Voici une édition plus récente qui mérite d'être examinée parce que très répandue, celle de B.A.C. vol. 50, *Obras de San Agustín*, t. 6, *Tratados sobre la gracia*. 2a edicion, Madrid 1956. Pour s'en tenir aux textes majeurs signalés ci-dessus, du *De gratia et libero arbitrio*, et du *De correptione et gratia*, il est tout d'abord surprenant de voir que les éditeurs respectifs n'ont pas hésité parfois à corriger en *cooperantur* la leçon *cooperatur* de Rom. 8, 28 figurant dans le texte des Mauristes, et de Migne, à la suite des Lovanienses, et l'on se rend compte que les traductions correspondantes trahissent une hésitation.

- *De grat. et lib. arb.*.... 17, 33, p. 274: «Scimus quoniam diligentibus, (sic) Deum omnia cooperantur (sic) in bonum», — «Sabemos que Dios hace concurrir todas las cosas...»

- *De cor. et gr.*, 9, 23, p. 164: «Scimus... cooperantur...» — «Sabemos que *todas las cosas ayudan* a ser buenos a los que aman a Dios»;
- *ibid.* 9, 24, p. 166: «Talibus Deus diligentibus eum omnia cooperatur(sic)» — «A los que aman a Dios de este modo, todo contribuye para su mayor bien»;
- *ibid.* fin, p. 168: «qui diligentibus eum omnia cooperatur (sic)» — «*todo lo endereza* para bien de los que le aman...»;
- 9, 25, p. 168: «quod corripitur, Deus cooperatur (sic) in bonum» — «la corrección, por obra de Dios, *se ordenará* para su bien...»

Les auteurs ne notent nulle part pour quelle raison ils ont corrigé parfois le texte latin.

Par contre l'édition des mêmes traités dans la collection italienne des *Opere di Sant'Agostino*, vol. 20, *Grazia e Libertà*, Roma 1987, avec le concours du Père A. Trapè, ne comporte aucune hésitation dans le texte latin comme dans la traduction. La leçon *cooperatur* figure dans tous les passages où est cité *Rom.* 8, 28, et même avec une note intéressante jointe à la première citation :

- *De grat. et lib. arb.* 17, 33, p. 70: «Scimus quam diligentibus Deum omnia cooperatur...» — «Noi sappiamo che Dio coopera in ogni cosa al bene per coloro che lo amano...», et à la note 37: «*Volgata: omnia cooperantur in bonum*; nella lettura di Agostino il soggetto è Deus; cf. *De cor. et gr.* 7, 14; *De praed. sanct.* 18, 37.»

Et de fait on retrouve la leçon *cooperatur* avec une traduction qui ne comporte aucune ambiguïté, puisque le sujet Deus est partout expressément traduit, cf. *De cor. et gr.* 7, 14, p. 134; 9, 23, p. 148; 9, 24, p. 148; *ibid.* fin, p. 152; *De praed. sanct.* 18, 37, p. 288.

Cette exactitude se retrouve dans le volume *Aurelius Augustinus - Schriften gegen di Semipelagianer*, 2 Auflage. Wurzburg 1987, où le verbe *cooperatur* avec Deus comme sujet est exactement traduit (dass Gott denen) dans toutes les passages où le verset *Rom.* 8, 28 figure: *De grat. et lib. arb.* 17, 33, p. 132; *De cor. et gr.*, 7, 14, p. 180; 9, 23, p. 194; 924, p. 196 et 198; *De praed. sanct.* 18, 37, p. 314.

Les éditeurs du volume 24, de la Bibliothèque augustinienne, Paris 1962, qui comporte les traités *De gratia et libero arbitrio*, *De correptione et gratia*, *De praedestinatione sanctorum* ont été eux



aussi très attentifs à sauvegarder la leçon *cooperatur* dans les citations de *Rom.* 8, 28, et dans la traduction, pour éviter tout équivoque, de désigner expressément Dieu comme sujet, avec une note justificative, à l'occasion de la première citation *De grat. et lib. arb.* 17, 33, p. 167; cf. *De cor. et gr.* 7, 14 p. 296; 9, 23 p. 318; 9, 24, p. 320; *ibid.* fin, p. 324; *De praed. sanct.*, 18, 37. p. 580.

On peut constater au terme de cette recherche que bon nombre des récents éditeurs ou traducteurs des traités augustinien sur la grâce ont eu un grand soin de maintenir comme le souhaitaient les Lovanienses, la leçon *cooperatur* de préférence à *cooperantur*. Mais cette correction devrait s'imposer dans la totalité des textes d'Augustin. Puissent tous les éditeurs et auteurs divers apporter une grande attention pour l'introduire partout où *Rom.* 8, 28 est cité, par souci de fidélité à Augustin.

# In margine a una lettura dell'epistolario fulgenziano<sup>1</sup>

da

A. ISOLA

(Perugia)

La corrispondenza fulgenziana pervenuta conta diciotto lettere, più il frammento di una diciannovesima che diversi manoscritti tramandano come *sermo excerptus de epistula ad Faustinum*<sup>2</sup>. Di queste lettere ho in preparazione la traduzione italiana: sarà la prima versione completa dell'epistolario fulgenziano in una lingua

<sup>1</sup> Leggeremo l'epistolario e tutte le opere di Fulgenzio in CCh 91-91 A (ediz. J. FRAIPONT, 1968); e la *Vita Fulgentii* secondo l'edizione G.G. LAPEYRE, Paris 1929.

<sup>2</sup> Susan T. STEVENS (*The Circle of Bishop Fulgentius*, in «Traditio» 38 [1982], p. 329) considera «open letters» il *Liber ad Victorem contra sermonem Fastidiosi Ariani* (p. 238-308) e il *Liber ad Scarilam de incarnatione Filii Dei et uilium animalium auctore* (p. 312-356), perché il primo è in correlazione con l'*epist.* 9 della corrispondenza fulgenziana, mediante la quale un certo Vittore aveva pregato Fulgenzio di confutare un *Sermo* dell'ariano Fastidioso; mentre l'altro è in correlazione con l'*epist.* 10 della medesima corrispondenza, con le specifiche domande di un certo Scarila al vescovo di Ruspe. L'ipotesi non è stravagante: il *Liber ad Scarilam de incarnatione Filii Dei et uilium animalium auctore*, in specie, rivela analogie con procedimenti messi in atto nelle *epistulae* 12 e 14 dell'epistolario, che sono le risposte di Fulgenzio alle domande poste da Ferrando con quelle che sono le *epistulae* 11 e 13 dello stesso epistolario. In effetti, il *De incarnatione* riprende interi passi dell'*epistula Scarilae* e vi giustappone man mano le specifiche risposte (cf. *incarn.* 2 p. 313 e 24 p. 332), secondo un metodo espressamente annunciato: *huic interrogationi quam prima pars tuarum continet litterarum, reddenda nunc est a nobis...responsio; qua finita, alteri quoque respondere...non pigebit* (ibid. 2 p. 314, 41).

moderna. Nel frattempo rendo noti alcuni appunti che ho via via raccolto in margine a questo lavoro, per richiamare l'attenzione:

- I. sulla corrispondenza non pervenuta, scritta a / da Fulgenzio;
- II. sul 'catalogo' della biblioteca di Fulgenzio;
- III. su persone, occasioni e temi delle lettere pervenute.

#### I. CORRISPONDENZA NON Pervenuta

Varie testimonianze fulgenziane - specialmente epistolari - assicurano che il vescovo di Ruspe ha dato luogo a una corrispondenza certo ben più nutrita di quella che al momento è dato conoscere. Autorevole punto di riferimento, qual era per i cattolici del suo tempo, Fulgenzio venne infatti chiamato spesso da varie sponde del Mediterraneo a intervenire su temi disciplinari, morali e dottrinali, di volta in volta impegnato a chiarire, convincere, istruire, quando non pure a consolare: egli scriveva sia in quanto *lingua et ingenium* dei numerosi confessori africani che Trasamondo, re dei Vandali, aveva relegato a Cagliari per motivi di fede<sup>3</sup>, sia in quanto direttamente sollecitato da interlocutori di turno. Del patrimonio epistolare malauguratamente scomparso restano tracce segnatamente nella corrispondenza pervenuta di Fulgenzio; ma non mancano testimonianze di fonte diversa.

Passo dunque a ricostruire l'epistolario fulgenziano perduto, avvertendo che le note su corrispondenti, circostanze e contenuti potranno essere completate dalle considerazioni espresse nella terza parte di questo intervento:

1. Fulg. *epist.* 1, 1 (p. 189, 3): *epistulam tuam...ante aliquot menses accipiens...non defuit quidem rescribendi uoluntas, sed ad dirigendum obstitit hiemalis asperitas*. Con questa lettera, che viene assegnata al secondo periodo della relegazione di Fulgenzio a Cagliari<sup>4</sup>, il vescovo africano risponde a domande di ordine disciplinare, che un tal Ottato gli aveva posto in una lettera non pervenuta: *epistulam tuam...accipiens*, scrive Fulgenzio. Il contenuto

<sup>3</sup> *Vita Fulg.* 18 p. 91.

<sup>4</sup> Cf. G.G. LAPEYRE, *Saint Fulgence de Ruspe. Un évêque catholique sous la domination vandale*, Paris 1929, p. 229. Con *uita Fulg.* 25 p. 119 s. ricordo che le *epistulae familiares* (che sono le nn. 1-7 dell'epistolario) appartengono al secondo periodo della relegazione di Fulgenzio a Cagliari.



di questa lettera perduta noi possiamo ricostruirlo perfettamente grazie alla risposta di Fulgenzio, chiaramente articolata sulla lettera di Ottato (su questa *epistula* 1 si vedano le note più avanti, nella parte III);

2. *ibid.* 2, 31 (p. 208, 429): *disponimus...ad...sanctam Christi uirginem Probam...de oratione et ieiunio aliquid scribere, sicut in epistula quam ad eam nuper dedi mea pollicitatio continetur.* A Galla, cui è indirizzata questa lettera, Fulgenzio comunica la propria intenzione di scrivere per Proba qualcosa sulla preghiera e sul digiuno, secondo una promessa fatta per via epistolare alla stessa Proba. Questa lettera di Fulgenzio a Proba, con la *pollicitatio*, non è pervenuta; né è pervenuta la lettera con la quale, verosimilmente, Proba si rivolgeva a Fulgenzio per essere istruita sulla preghiera e sul digiuno: temi particolarmente congeniali con la vocazione e l'impegno di questa *Christi uirgo*, che *Domini...praecipuum in urbe Roma dare dignatus est uirginitatis et humilitatis exemplar* (*ibid.*).

Ma torniamo al precedente *disponimus... de oratione et ieiunio aliquid scribere*. Per un tentativo di chiarimento bisognerà combinare questa lettura con *Vita Fulg.* 25 (p. 119) dove apprendiamo che il vescovo di Ruspe *ad Probam uirginem Christi de ieiunio et oratione libellos duos conscripsit*<sup>5</sup>: mentre l'anonimo autore della biografia parla espressamente di *libelli*<sup>6</sup> e non di *epistulae*, come fa nello stesso capitolo quando vuole parlare di *epistulae*<sup>7</sup>, Fulgenzio rimane su un generico *aliquid scribere*.

Ebbene, sulla conservazione o meno di questi due scritti annunciati nella *pollicitatio* di Fulgenzio ci sono pareri discordi: G.G. Lapeyre afferma in prima istanza che si tratta di due «opuscules» perduti, ammettendo comunque che per quello sulla preghiera «on pourrait peut-être céder à la seconde lettre que saint Fulgence adresse à Proba et où il parle de la prière»<sup>8</sup>; J. Fraipont è invece dell'avviso che Fulgenzio ha dato pieno seguito

<sup>5</sup> *Vita Fulg.* 25 p. 119.

<sup>6</sup> Il biografo nota (*uita Fulg.* 27 p. 133) che gli scritti di Fulgenzio erano ben reperibili in *eius monasterio*.

<sup>7</sup> Nel cap. 25 p. 119 leggiamo infatti: *scripsit eodem tempore Carthaginiensibus epistulam...Iam familiares epistulas... frequenter direxit. Ad Probam...de ieiunio et oratione libellos duos conscripsit.*

<sup>8</sup> G.G. LAPEYRE, *Saint Fulgence de Ruspe*, cit., p. 234.

alla *pollicitatio* perduta proprio mediante le due *epistulae ad Probam* conservate, che sono quelle incluse come n. 3 e n. 4 del suo epistolario<sup>9</sup>. Questo però non è possibile. Debbo infatti richiamare l'attenzione (in parte secondo l'osservazione di G.G. Lapeyre) sul fatto che:

a) coincidenze tematiche si registrano soltanto tra il *de oratione* della *pollicitatio* perduta e la seconda delle due lettere pervenute di Fulgenzio a Proba - quella contrassegnata come n. 4 dell'epistolario fulgenziano -, a sua volta incentrata sul tema *de oratione ad Deum et compunctione cordis*; laddove l'altra lettera di Fulgenzio a Proba - la n. 3 dello stesso epistolario - tratta in particolare *de uirginitate atque humilitate* e solo marginalmente *de ieiunio*;

b) proprio questa lettera *de uirginitate atque humilitate* va per altro sicuramente scorporata dalla *pollicitatio*, in quanto muove da istanze diverse: Fulgenzio dichiara infatti espressamente di scriverla in seguito alle insistite richieste, che la stessa Proba gli faceva pervenire attraverso degli *scripta frequentia* di un monaco (si veda successivo il punto 3). Sicché, al momento, anche uno scritto fulgenziano *de ieiunio* secondo la più volte ricordata *pollicitatio* sembra veramente perduto;

3. *ibid.* 3, 1 (p. 212, 8): *hoc...studium, quo me, sancto fratre nostro...Dei seruo, scriptis frequentibus insistente, uehementer instigas ut tibi exhibeam sermonem de uirginitate atque humilitate aliquid continentem*. Proba insiste dunque attraverso questo *Dei seruus* (cf. *supra*, al punto 2) affinché Fulgenzio le scriva qualcosa *de uirginitate atque humilitate*, che infatti è il duplice tema della lettera n. 3 dell'epistolario fulgenziano. Nulla sappiamo invece di questi non meglio precisati *scripta frequentia*, non pervenuti, con i quali il *sanctus frater* ha ripetutamente sollecitato il vescovo di Ruspe. Non sembra tuttavia lontano dal vero immaginare che vi fossero anche messaggi epistolari;

4. *ibid.* 5, 12 (p. 239, 183): *benedictionem a uobis directam, tota cum exultatione suscepi. Libros, sicut praecepisti, ad Monimum datos, in quaternionibus destinaui...Obsecro ut libros quos opus habemus, serui tui describant de codicibus uestris*. Questo passo dell'*epistula* 5, che Fulgenzio ha indirizzato all'abate

<sup>9</sup> In CCh 91, p. VI nota 12.

Eugippio del *castrum Lucullanum*<sup>10</sup>, suggerisce diverse considerazioni. In particolare:

a) sembra sotteso il riferimento a lettere non pervenute: almeno una di Eugippio a Fulgenzio, che vi comprendeva la ricordata *benedictio*, e forse anche una seconda, con la richiesta dell'*Ad Monimum*, se questa non è avvenuta per altra via (Fulgenzio scrive: *sicut praecepisti*). Potrebbe trattarsi della stessa *epistula* di Eugippio, che in avvio di questa *epist.* 5 (p. 235, 5) Fulgenzio segnalava come fonte di *spiritalis dulcedo*, lamentando di non riuscire a trovare le parole acconce per esprimere il proprio *gaudium*. Perduta è inoltre almeno una *epistula* di Fulgenzio a Eugippio, con un elenco di libri dei quali Fulgenzio aveva bisogno: poiché questo elenco resta del tutto nell'ombra, in quanto non compare nella lettera pervenuta, dobbiamo credere che fosse compreso in un'altra lettera di Fulgenzio a Eugippio, a sua volta perduta;

b) sia l'abbate Eugippio che Fulgenzio potevano contare su uno *scriptorium*, cui operosamente davano vita gli stessi monaci loro vicini: per il *castrum Lucullanum* la conferma sembra venire dal passo appena riportato, dove leggiamo la richiesta esplicita di Fulgenzio a Eugippio di far trascrivere dai monaci del monastero (*serui tui*, scrive Fulgenzio) non meglio precisati *codices* conservati nel *castrum Lucullanum*<sup>11</sup>; per quanto riguarda Cagliari, si è messa debitamente in luce l'esistenza di uno *scriptorium* proprio in coincidenza con la presenza di Fulgenzio in questa città, al tempo della sua relegazione insieme con la folta comunità di cattolici africani<sup>12</sup>. La corrispondenza fulgenziana conferma quei presupposti e vedremo più avanti che l'*epist.* 13, 3 (punto 9. c), sembra testimoniare l'esistenza di uno *scriptorium* anche a Ruspe. L'anonimo biografo del santo vescovo informa per altro che lo

<sup>10</sup> Oggi forse Pizzofalcone, in Campania: cf. G. PANE, *La villa Carafa e la storia urbanistica di Pizzofalcone*, in «Napoli nobilissima» 4 (1964), pp. 133-148. A Eugippio Fulgenzio dedica pure un *Contra sermonem cuiusdam Pelagiani* del quale restano quattro frammenti, che si possono leggere alle pp. 871-873 di CCh 91 A.

<sup>11</sup> Si veda inoltre M.M. GORMAN, *Chapter Headings for Saint Augustine's De Genesi ad litteram*, in «REAug» 26 (1980), pp. 88-104 e P. RÉGERAT, in *SChr* 374, p. 12 s.

<sup>12</sup> Cf. V. LOI, *Note sulla cultura bizantina in Sardegna*, in «Medioevo» 6 (1981), pp. 9-13; E. CAU, *Fulgenzio e la cultura scritta in Sardegna agli inizi del VI secolo*, in «Sandalion» 2 (1979), pp. 221-229.



stesso Fulgenzio copiava manoscritti quanto meno sin dal tempo del suo soggiorno a Iunca (*uita Fulg.* 12 p. 65), dove secondo C. Lambot («RB» 48[1936], p. 225) ci sarebbe stato uno *scriptorium* 'spécialisé' nella trascrizione di opere fulgenziane;

c) sia Fulgenzio che Eugippio dispongono chiaramente di una propria biblioteca, donde ciascuno dei due attinge anche per dare seguito alle richieste di trascrizione: abbiamo appena visto che Fulgenzio deve far fronte anche ad altre richieste di libri (si veda il successivo cap. II). Quanto alla biblioteca del *castrum Lucullanum*, vi possiamo ipotizzare segnatamente un ampio settore destinato ad accogliere scritti di Agostino, come sembrano suggerire gli *Excerpta ex operibus sancti Augustini*: una selezione ricavata da almeno una quarantina di opere del vescovo di Ippona su *altissimae quaestiones ac sententiae diuersaeque res*, che Eugippio mise insieme e indirizzò a una *Proba, uirgo sacra*<sup>13</sup>;

5. *ibid.* 6, 1 (p. 240, 6): *ad scribendum namque, primum sancti fratris Romuli dulcis epistula, deinde fratrum exinde uenientium ...suasio compulit... dicens te nostra epistula delectari*. Sollecitano questa lettera inviata da Fulgenzio al senatore Teodoro sia una *dulcis epistula* di tal *frater Romulus*, non pervenuta, sia le pressioni di altri *fratres* provenienti da Roma, dove avevano sperimentato la generosità del senatore: essi riferirono a Fulgenzio che nel momento della sua conversione all'insegnamento di Cristo Teodoro avrebbe gradito ricevere una lettera dal medesimo Fulgenzio;

6. *ibid.* 7, 2 (p. 245, 14): *per epistulam...clarissimi filii mei Iunilli propositum simul et studium tuae christianitatis agnouit*. E' l'ultima delle *epistulae familiares*, che Fulgenzio scrive a una *domina illustris*<sup>14</sup> di nome Venanzia dopo averne appurato per via epistolare, da tal Giunillo, lo spessore della fede cristiana. La lettera indirizzata da questo Giunillo a Fulgenzio non è pervenuta;

7. *ibid.* 8, 2 (p. 258, 31): *dicis itaque a quibusdam tibi Arianis de Patre et Filio propositam quaestionem, in qua Patrem maiorem et minorem Filium asserebant*. In questa lettera, che Fulgenzio

<sup>13</sup> Cassiod., *inst.* 1, 23, 1 p. 61 s. dell'ediz. R.A.B. MYNORS, Oxford 1937.

<sup>14</sup> Fulg., *epist.* 7, 1 p. 245, 11. Ancora una figura sbiadita; e non solo per noi. Lo stesso Fulgenzio conosceva forse Venanzia proprio attraverso la lettera di Giunillo: *cum sis ignota, iam scio (ibid.)*.

scrive a Donato, c'è riferimento chiaro a una precedente lettera - *dicis itaque...*<sup>15</sup> - mediante la quale Donato, in difficoltà di fronte alle questioni trinitarie sollevate dagli ariani, chiedeva a Fulgenzio istruzioni per adeguare le proprie conoscenze dottrinali al grande fervore cattolico ed essere pronto a sostenere siffatte discussioni: la lettera di Donato non è pervenuta, ma il suo contenuto si può ricostruire attraverso la risposta di Fulgenzio, per la quale rinvio alla terza parte di questo intervento (epistola 8);

8. *ibid.* 9, 4 (p. 278, 62): *illud nobis iterum postulandum est, ut promissionibus uestris celer sequatur effectus*: questa è una lettera indirizzata da tal Vittore a Fulgenzio. Dal passo trascritto si evince per altro che tra lo stesso Vittore e Fulgenzio era intercorso un certo carteggio non pervenuto. Perduta è infatti almeno una lettera di Vittore a Fulgenzio con richieste rimaste prive di riscontro - e si comprende l'*iterum* -, tant'è che in questa occasione Vittore sollecita il vescovo di Ruspe a non venir meno alle sue promesse; e perduta è almeno una lettera di Fulgenzio a Vittore, con le *promissiones* non mantenute.

Un dialogo epistolare Fulgenzio ↔ Vittore sembra confermato anche dal successivo *petimus ut nostrae rusticitati ignoscas, quia ut haec auderem ipse iussisti* (epist. 9, 5 p. 280, 104): dietro a questo passo mi sembra di cogliere una precedente dichiarazione di imbarazzo, da parte di Vittore, a motivo della scarsa dimestichezza che aveva con la lingua latina<sup>16</sup>; e il conseguente invito di Fulgenzio a esprimersi liberamente (*ut haec auderem ipse iussisti*);

9. *ibid.* 13, 3 (p. 386, 55): *rogo...ut librum de regula uerae fidei relegendum nobis iubeas destinari, et epistulam ad Iohannem Tharsensem*<sup>17</sup> *episcopum, ubi de malefico quodam iudici non*

<sup>15</sup> E poco oltre, nello stesso capitolo (p. 258, 45): *uolens ergo ad respondendum paratior inueniri, petis ut nostro instructus sermone cognoscas quemadmodum...obuiare*. Nelle sue risposte, Fulgenzio 'dialoga' più volte con l'interlocutore di turno, riassumendone il tema o introducendone le parole con *dicis ergo* / *dicis itaque*: cf. epist. 1, 2 p. 189, 16; *ibid.* 12, 2 p. 362, 11; *ibid.* 18, 2 p. 619, 15.

<sup>16</sup> In effetti, la prosa di Vittore può risultare di non facile ricezione.

<sup>17</sup> La tradizione manoscritta e J. Fraipont, nella sua edizione, conservano *Tharsensis*; ma poiché non si conosce in Africa un seggio episcopale con questo nome, si è pensato a un errore, con *Tharsensis* per *Thapsensis* (*Thapsus*, in Bizacena, oggi Ras Dimas, in Tunisia).

*tradendo...disputatum. Codices duos suscepi...Iube etiam epistulam de oratione, quam ad me hic positum mandare dignatus es, iterum huc scriptam dirigere.* Ancora un passo molto interessante - questo è dalla seconda delle due lettere pervenute di Ferrando a Fulgenzio - che suggerisce diverse considerazioni:

a) l'epistola di Fulgenzio a questo Giovanni *Tharsensis* non è pervenuta. Da Ferrando apprendiamo comunque che trattava della carità cristiana, secondo la quale non è permesso di consegnare un *maleficus* al giudice; sicché sembra chiaro che pure questa era una lettera morale, come le prime sette della corrispondenza fulgenziana pervenuta. Cronologicamente, la lettera perduta di Fulgenzio a Giovanni *Tharsensis* precede questa inserita come n. 13 dell'epistolario fulgenziano (di Ferrando a Fulgenzio); ché altrimenti non vi potrebbe essere ricordata;

b) dietro *iube etiam epistulam de oratione, quam ad me hic positum mandare dignatus es, iterum huc scriptam dirigere* si può cogliere un breve carteggio non pervenuto:

α) una lettera di Ferrando a Fulgenzio con la prima richiesta dell'*Epistula de oratione*<sup>18</sup>;

β) una lettera di Fulgenzio a Ferrando, di accompagnamento all'*Epistula de oratione*. Infatti, Ferrando ricevette una prima volta questa lettera; ma poiché *pro splendore sui* gli venne chiesta in lettura da molti, dimenticando infine a chi era da ultimo rimasta (*ibid.*, p. 387, 61), si risolse a richiederne a Fulgenzio una nuova copia (*iterum*);

γ) la conferma a Fulgenzio dell'avvenuta ricezione dei *codices duo* presume una specifica richiesta da parte di Ferrando; e se questa non era contemplata nella lettera del punto α) o non è avvenuta per il tramite di una occasionale ambasceria, allora poteva essere contenuta in altra lettera che non possediamo;

c) avviso di ricezione dei *codices duo*, richiesta di una nuova copia dell'*Epistula de oratione*, richiesta dell'*Epistula ad Iohannem Tharsensem*: viene il sospetto che Fulgenzio disponesse di uno *scriptorium* - sia pure modesto - anche a Ruspe, dopo quello di Cagliari, dove non operava da solo. In effetti, *iube etiam epistu-*

<sup>18</sup> Questa dovrebbe essere la seconda delle due lettere pervenute, che Fulgenzio ha indirizzato a Proba (n. 4 dell'epistolario fulgenziano), incentrata proprio sulla preghiera.



*lam de oratione...iterum huc scriptam dirigere* fa pensare a dei collaboratori. E disponeva anche di una biblioteca, naturalmente.

Ricordo che il carteggio Ferrando-Fulgenzio dovrebbe essere posteriore al rientro definitivo del vescovo e degli altri confessori in Africa, dalla relegazione di Cagliari, avvenuto nel 523;

10. *ibid.* 15, 2 (p. 447, 24): *accepimus itaque uestrae caritatis epistulam*. E' un riferimento esplicito a una lettera non pervenuta (cf. *ibid.* 15, 6 [p. 449, 90]: *de his quae uestris litteris indidistis*), che Giovanni presbitero e archimandrita, il diacono Venerio e altri *fideles uiri* avevano indirizzato ai confessori africani relegati a Cagliari, per trasmettere il disagio che aveva procurato in ambienti monastici di Costantinopoli un'opera di Fausto di Riez contro la dottrina della grazia e per chiedere delucidazioni dottrinali. Fulgenzio scrive dunque come *lingua et ingenium* di tutti i vescovi che dividevano con lui la stessa relegazione; ma completa la risposta soltanto dopo il rientro definitivo in Africa. Ciò dimostra il cap. 18 della nostra lettera (p. 456, 316), che ricorda il papa Ormisda *beatae memoriae*: Ormisda è morto nell'agosto del 523, quando, dopo la morte del re Trasamondo (maggio del 523), il suo successore Ilderico aveva ormai consentito il rientro generale dei cattolici esiliati<sup>19</sup>;

11. *ibid.* 18, 1 (p. 619, 1): *accipiens literas tuas, fili carissime Regine,...Dominum collaudavi*, da completare con il cap. 2 della stessa lettera (p. 619, 15): *dicis ergo quod nuper in Orientis partibus noua est orta inquisitio, aliis asserentibus incorruptibile fuisse corpus Christi ab ipso conceptionis exordio, aliis autem contrarium fatentibus, corruptibile ante passionem, incorruptibile uero post resurrectionem...Haec sunt quae interrogas. Superius autem...insinuas te meis litteris recreatum*. Tra le numerose considerazioni che certo suggerisce questa duplice lettura, nell'occasione interessa rilevare soltanto che:

a) l'*epistula* 18 di Fulgenzio risponde a una lettera non pervenuta di tal Regino (*accipiens literas tuas... Dicis ergo...*), della quale tuttavia il contenuto è (almeno in parte) chiaro: Regino domandava infatti quale fosse la corretta posizione della Chiesa in merito alla *noua inquisitio*, tra quanti ritenevano il corpo di Cristo

<sup>19</sup> Per altre considerazioni su questa lettera si vedano le note relative nella terza parte di questo intervento.

incorruttibile sin dal suo concepimento e quanti ritenevano invece il corpo di Cristo corruttibile nel tempo che precede la sua passione. Poiché il sopraggiungere della morte ha impedito a Fulgenzio di concludere questa lettera, a completare la risposta sarebbe intervenuto allora Ferrando, diacono di Cartagine, che avrebbe indirizzato a Regino l'*Epistula de septem regulis innocentiae* (n. 7 del suo epistolario, in *PL* 67, 928-950).

Senonché questa lettera di Ferrando è incentrata sul rapporto tra *militia Dei* e *militia saeculi*, tema non compreso nel riassunto fulgenziano delle questioni poste da Regino. Dobbiamo supporre dunque che Ferrando abbia risposto a una diversa lettera di Regino, a sua volta non pervenuta, con domande diverse rispetto a quelle poste a Fulgenzio? E' possibile, anche perché l'*haec sunt quae interrogas* di *epist.* 18, 2 (p. 619, 21) sa di conclusivo. Non possiamo però escludere che l'*haec sunt quae interrogas* abbia richiamato le sole prime domande di Regino, quelle cui Fulgenzio faceva seguire immediatamente le specifiche risposte, rinviando al tempo debito, cioè al momento di rendere gli attesi chiarimenti, il richiamo delle altre questioni eventualmente poste dal suo interlocutore. Fulgenzio ha già praticato simili percorsi, benché non speculari. Ricordo *epist.* 14, 2 (p. 388, 22): *haec esse uerba primae quaestionis...recognoscis*, con preciso riferimento al testo del suo corrispondente (Ferrando), che Fulgenzio ripropone all'attenzione appena prima di avviare la risposta; ma ora la precisazione - *prima quaestio* - lascia capire che vi sarebbero state altre *quaestiones*, nel prosiegua della stessa lettera, mentre nella risposta a Regino mancano precisazioni del genere.

L'approccio fulgenziano con i suoi corrispondenti di turno è in effetti vario. In generale (senza operare dunque troppi distinguo), il vescovo di Ruspe si regola come segue:

- α) riassume una volta per tutte in avvio della lettera il *tenor interrogationis* del suo interlocutore, cui fa seguire i chiarimenti richiesti: si veda l'*epist.* 1 (pp. 189-197);
- β) propone in avvio tutte le questioni poste dal corrispondente, con largo richiamo delle sue stesse parole: in *epist.* 12, 2-5 (pp. 362-365) Fulgenzio riproduce gran parte dell'*epist.* 11 (pp. 359-362), prima di rispondere alle domande poste da Ferrando; e non di meno, procedendo nella risposta Fulgenzio richiama di nuovo i passi più significativi del suo interlocutore;

γ) richiama le *quaestiones* poste dall'interlocutore progressivamente, man mano che fornisce le sue spiegazioni, senza un preventivo riassunto: si veda l'*epist.* 14 (pp. 387-444, *passim*), che risponde alla lettera di Ferrando inserita come n. 13 dell'epistolario fulgenziano;

b) Fulgenzio potrebbe avere già scritto allo stesso Regino almeno un'altra lettera, come sembra evidente dall'espressione *insinuas te meis litteris recreatum*: questa lettera è però andata perduta e il suo contenuto resta indecifrabile;

12. *uita Fulg.* 25 (p. 119): *scripsit eodem tempore* (cioè, durante il secondo periodo della relegazione di Fulgenzio a Cagliari) *Carthaginensibus epistulam...ubi pene cunctos dolos et fallacia blandimenta, quibus infelices animae seducebantur ad mortem...digessit*. Ancora una lettera perduta: essa denunciava l'inganno e le lusinghe, con i quali a Cartagine i cattolici venivano condotti dai Vandali alla seconda morte<sup>20</sup>;

13. *Fulg., contra sermonem Fastidiosi Ariani* 10 (p. 296, 454): *omnia quae aduersus Donatistas posuit* (scil. *Fastidiosus*), *de quibusdam duabus epistulis furatus est, in quibus contra Pelagianos atque Donatistas cum nobis in exilio Sardiniae constitutis ad religiosam Ecclesiae filiam Stephaniam esset ab omnibus rescribendum...Ut autem tibi non deesset rei huius agnitio, duas epistulas quas ad nos memorata Stephania destinavit, et quas ei nos rescripsimus, huic feci opusculo subici*. Avuto tra le mani un *sermo*, che l'ariano Fastidioso aveva scritto contro i cattolici e i donatisti, un fedele di nome Vittore ne invia copia a Fulgenzio insieme con una lettera di accompagnamento, con preghiera di sconfessarne il veleno: la lettera di Vittore è inserita come n. 9 dell'epistolario fulgenziano; mentre nell'occasione il vescovo di Ruspe scrive proprio il *Contra sermonem Fastidiosi Ariani*, del quale ho appena ora citato un passo.

Fulgenzio rinfaccia a Fastidioso di aver saccheggiato da altri autori quasi tutto ciò che scrive nel suo *Sermo*. Segnatamente, ciò che Fastidioso scrive contro i donatisti lo ha 'rubato' *ipso prorsus uerborum ordine* (*ibid.*, p. 296, 458), da due lettere contro pela-

<sup>20</sup> Temi analoghi ricorrono particolarmente nel *Psalmus contra Vandalos Arrianos*, che Fulgenzio scrisse verosimilmente a Cagliari nello stesso torno di tempo dell'*epistula ad Carthaginenses*.



giani e donatisti, che lo stesso vescovo di Ruspe scrisse come *lingua et ingenium* dei confessori africani, per una religiosa di nome Stefania, al tempo della sua relegazione a Cagliari. Fulgenzio ricorda poi di aver messo insieme le due lettere inviate da Stefania alla comunità e le risposte preparate a nome della stessa comunità, facendone un opuscolo avente per tema il pelagianesimo e il donatismo; ma questo piccolo *corpus* non è pervenuto;

14. ricordo inoltre Fulg., *ad Monim.* 1, 2, 2 (p. 4, 51): *hae sunt interim quatuor quaestiones, quarum tres ex duabus epistulis tuis, unam uero memoria suggerente recolui*. Sono due lettere non pervenute, ma ricostruibili nelle linee generali attraverso l'*Ad Monimum*, che ne è la risposta: Monimo desiderava sapere: a) *de praedestinatione*, b) *de sacrificio corporis et sanguinis Christi*, c) *cur in sacrificiis solius Spiritus missio postuletur*. Una quarta questione (*de supererogatione apostoli*) ha matrice diversa. L'*Ad Monimum* dovrebbe appartenere cronologicamente al secondo periodo della relegazione di Fulgenzio a Cagliari; è comunque anteriore alla lettera pervenuta di Fulgenzio a Eugippio, che lo ricorda<sup>21</sup> e che a sua volta dovrebbe risalire allo stesso periodo;

15. *ibid.* 2, 13, 1 (p. 49, 632): *quod consilium in epistula quam ad te nuper scripsi ad illud pertinere memoravi quod duobus denariis a Domino acceptis, fidelis stabularius supererogavit*. Ancora una lettera non pervenuta, indirizzata questa volta da Fulgenzio a Monimo - lo stesso cui si rivolge con i tre libri dell'*Ad Monimum* - : in questa lettera chiaramente trovava un suo spazio la parabola del buon Samaritano (*Lc.* 10, 30-35);

16. Fulg., *remiss. peccat.* 1, 2, 2 (p. 650, 34): *dicis igitur inter uos natam esse quaestionem, quam licet ipse recolat, malui tamen uerba quae in tua continentur epistula...inserere*. Fulgenzio si riferisce a una lettera, oggi perduta, con la quale Eutimio chiedeva di essere istruito sulla dottrina della remissione dei peccati. Egli compose allora per l'amico un *opusculum*, cioè il *De remissione pec-*

<sup>21</sup> Fulg., *epist.* 5, 12 p. 239, 184.



*catorum*. Fulgenzio è solito scrivere su temi espressamente richiesti da suoi corrispondenti<sup>22</sup>; e

17. Fulg., fid. 1 (Prol.) (p. 711, 1): *epistulam, fili Petre, tuae caritatis accepi, in qua te significasti uelle Hierosolymam pergere et poposcisti te litteris nostris instrui quam debeas in illis partibus uerae fidei regulam tenere, ut nullus tibi possit sensus haereticae subrepere falsitatis*. In vista di un viaggio a Gerusalemme, Pietro chiede a Fulgenzio di essere istruito sulla vera fede, per farsene scudo contro le insidie ereticali; e Fulgenzio interviene con quest'opera, corredata da un prontuario di quaranta *regulae*.

L'epistola di Pietro, non pervenuta, è dunque anteriore al *De fide ad Petrum*. A sua volta, questo è ricordato nell'*epist.* 13, 3 (p. 386, 55) del carteggio fulgenziano (di Ferrando a Fulgenzio), che si fa risalire agli anni trascorsi da Fulgenzio a Ruspe dopo il rientro in Africa da Cagliari. Secondo G.G. Lapeyre anche il *De fide ad Petrum* venne scritto a Ruspe, nello stesso periodo<sup>23</sup>.

18. In espressioni come Fulg., *trin.* 1, 1 (p. 633, 1): *quoniam me, fili carissime Felix, fidei calore succensus saepius percunctaris quomodo de sancta Trinitate, quae Deus est, credere debeas, ...necessarium tibi... commodum duxi tuis petitionibus respondere* non è invece chiaro se l'interlocutore abbia posto le sue domande per via epistolare. A ogni buon conto, ricordo che Fulgenzio dovrebbe aver composto il *De Trinitate ad Felicem* durante la prima fase della sua relegazione a Cagliari<sup>24</sup>, quando poteva esser fresca la memoria di *petitiones* africane dirette - se il *carissimus Felix* è africano<sup>25</sup> -.

<sup>22</sup> Abbiamo appena visto le istanze che hanno portato alla composizione del *Contra sermonem Fastidiosi Ariani*; basti aggiungere che anche il *De ueritate praedestinationis et gratiae* si pone in questa linea (si vedano gli appunti di lettura in margine all'*epist.* 15, *infra*).

<sup>23</sup> *Saint Fulgence de Ruspe*, cit., p. 330.

<sup>24</sup> Cf. B. NISTERS, *Die Christologie des hl. Fulgentius von Ruspe*, Münster 1930, p. 9.

<sup>25</sup> Questo potrebbe essere il Felice, con il quale Fulgenzio ha diviso la carica di abbate e anche le percosse di un prete ariano: *uita Fulg.* 5-7 pp. 31-45.

## II. 'CATALOGO' DELLA BIBLIOTECA DI FULGENZIO

Fulgenzio poté dunque contare su uno *scriptorium* a Cagliari, a Ruspe e forse anche a Iunca. Ed ebbe una biblioteca. Biblioteche private sono testimoniate ovunque, durante l'impero; anche in Africa<sup>26</sup>. Ma quali opere possedeva, Fulgenzio, oltre a testi biblici e a delibere conciliari?

Considerato l'oggetto di questo intervento, mi pare opportuno richiamare subito l'attenzione segnatamente sui *uolumina epistularum missarum* e sui *uolumina epistularum receptarum*, che certo Fulgenzio custodiva quanto meno per la corrispondenza cui teneva di più. Le riserve di G.G. Lapeyre, al riguardo, non mi pare che siano giustificate<sup>27</sup>. Se infatti Fulgenzio può rinfacciare a Fastidioso di aver composto il suo *sermo* contro i cattolici attingendo a piene mani - *ipso prorsus uerborum ordine* - dalle due proprie lettere indirizzate a Stefania, è segno che egli ha potuto confrontare l'opera del polemista ariano con la copia di queste lettere, che verosimilmente conservava nei *uolumina epistularum missarum*. Inoltre, poteva Fulgenzio far trascrivere nuovamente per Ferrando l'*epistula de oratione*, se non ne avesse conservata la copia negli stessi *uolumina epistularum missarum*? Analoga considerazione vale anche per l'*epistula ad Iohannem Tharsensem episcopum*, contestualmente richiesta da Ferrando (cf. *supra*, punto 9).

Quanto ai *uolumina epistularum receptarum*, è ancora istruttivo il piccolo *corpus* perduto, che Fulgenzio dice di aver formato mettendo insieme le due lettere indirizzate da Stefania alla comunità dei confessori africani relegati a Cagliari e le risposte, che ha formulato personalmente a nome della stessa comunità: questo *corpus* dimostra che Fulgenzio ebbe cura di conservare almeno parte della corrispondenza ricevuta.

E' inoltre certo che sue lettere circolavano liberamente tra i fedeli: ho già detto dell'*epistula de oratione* (rinvio ancora al punto 9), che Ferrando richiede *iterum* a Fulgenzio, dimentico della persona cui da ultimo l'aveva data per la lettura; ma è significativa pure la richiesta dell'*epistula ad Iohannem Tharsensem*

<sup>26</sup> Cf. K. VÖSSING, *Die öffentlichen Bibliotheken in Africa*, in *L'Africa romana*. Atti del X Convegno di studio (Oristano, 11-13 dicembre 1992) a cura di A. Mastino e P. Ruggeri, Sassari 1994, pp. 169-183.

<sup>27</sup> *Saint Fulgence de Ruspe*, cit., p. 223.

*episcopum*, da parte di Ferrando. Per altro, lettere di Fulgenzio impegnate sul piano disciplinare, morale e dottrinale (alcune hanno struttura e ampiezza di veri e propri trattati<sup>28</sup>) sono difficilmente riducibili a una lettura esclusiva.

Per il 'catalogo' delle altre opere mi limito ad alcune brevi congetture, fondate specialmente sulle numerose citazioni epistolari dove Fulgenzio indica esplicitamente il titolo dell'opera e il nome del suo autore. Siffatte occasioni sembrano in vero lasciare buon margine alla possibilità che al momento il vescovo africano avesse l'opera specifica tra le mani; e non di meno anche queste pur favorevoli circostanze vanno accolte con prudenza, perché l'attribuzione del tutto errata di un passo può suscitare legittimi sospetti sulla valenza generale delle nostre deduzioni: cf. Fulg., *ad Monim.* 1, 29, 1-2 (p. 31, 1144): *in supra memorato igitur libro* (cioè, scrive Fulgenzio, il secondo libro del *De baptismo paruulorum ad Marcellinum*, di Agostino: *ibid.* 1, 28, 2; p. 30, 1101) *haec est eiusdem beati Augustini sententia*: <Praedestinatio est, quae sine praescientia non potest esse, potest autem...>; in realtà, il passo appena trascritto non si legge *in supra memorato...libro*, ma in *De praedestinatione sanctorum* 10 (PL 44, 975), pure di Agostino. E' perciò lecito pensare che se Fulgenzio avesse avuto tra le mani l'opera che si disponeva a citare difficilmente sarebbe caduto in errore.

Ciò premesso, un rapido sguardo alle citazioni espressamente attribuite<sup>29</sup> rivela nutrita la presenza di Agostino, autore che più di ogni altro ha lasciato il segno nella formazione dottrinale di Fulgenzio. Di Agostino ricorrono infatti passi variamente estesi da *De baptismo*<sup>30</sup>, *De ciuitate Dei*<sup>31</sup>, *Confessiones*<sup>32</sup>, *De correptione et gratia*<sup>33</sup>, *Enarrationes in psalmos*<sup>34</sup>, *Enchiridion*<sup>35</sup>, *Contra Fau-*

<sup>28</sup> Penso in particolare all'*epist.* 14 (indirizzata all'amico Ferrando) e all'*epist.* 17 (scritta come *lingua et ingenium* dei religiosi africani relegati a Cagliari).

<sup>29</sup> Per questa parte faccio largo uso dell'*Index auctorum*, che in CCh 91 A correda l'edizione delle opere di Fulgenzio; ma non solo di quello.

<sup>30</sup> Cf. *ad Monim.* 2, 12, 1 p. 48, 589.

<sup>31</sup> Cf. *ibid.* 2, 14, 3-4 p. 50, 701.

<sup>32</sup> Cf. *epist.* 5, 9 p. 238, 141.

<sup>33</sup> Cf. *Trin.* 11, 1 p. 643, 424.

<sup>34</sup> Cf. *epist.* 14, 46 p. 442, 908.

<sup>35</sup> Cf. *ibid.* 14, 20 p. 410, 803.

*stum Manichaeum*<sup>36</sup>, *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo paruulorum*<sup>37</sup>, *De perfectione iustitiae hominis*<sup>38</sup>, *Retractationes*<sup>39</sup>, *Tractatus in Iohannis euangelium*<sup>40</sup>, *De Trinitate*<sup>41</sup>, nonché da *Epistulae*<sup>42</sup> e *Sermones*<sup>43</sup>. Dello stesso Agostino, Fulgenzio mostra inoltre di conoscere bene - e quindi forse di possedere - *De Genesi ad litteram*, *De natura et origine animae*, *De origine animae hominis* (= *epist.* 166)<sup>44</sup>.

Degli altri autori forse presenti nel 'catalogo' della biblioteca fulgenziana debbo ricordare l'Ambrogio del *De fide*<sup>45</sup>, degli *Hymni*<sup>46</sup> e del *De Spiritu sancto*<sup>47</sup>; il Cipriano del *De dominica oratione*<sup>48</sup>, del *De lapsis*<sup>49</sup>, dei *Testimonia ad Quirinum*<sup>50</sup> e del *De unitate Ecclesiae*<sup>51</sup>; il papa Gelasio I del *De duobus naturis in Christo*<sup>52</sup>; il papa Hormisda dell'*Epistula ad Possessorem episcopum*<sup>53</sup>; il papa Leone Magno del *Tomus ad Flavianum*<sup>54</sup>; l'Ottato di Milevi del *Contra Parmenianum Donatistam*<sup>55</sup>. Inoltre, secondo *uita Fulg.* 8 (p. 47) Fulgenzio sarebbe partito alla volta dell'Egitto per apprendere leggi più rigorose di mortificazione, infervorato dalle meditazioni spirituali che Giovanni Cassiano aveva espresso nelle *Institutiones* e nelle *Collationes*.

<sup>36</sup> Cf. *ad Monim.* 2, 14, 2 p. 50, 692.

<sup>37</sup> Cf. *ibid.* 2, 28, 2 p. 30, 1103.

<sup>38</sup> *Ibid.* 1, 2-3 p. 4 s. (*passim*) e 1, 27, 7 p. 30, 76.

<sup>39</sup> Cf. *epist.* 14, 28 p. 419, 1135.

<sup>40</sup> Cf. *ibid.* 14, 17 p. 405, 652.

<sup>41</sup> Cf. *ibid.* 14, 13 p. 399, 440.

<sup>42</sup> Cf. *ibid.* 14, 20 p. 410, 811.

<sup>43</sup> Cf. *ibid.* 12, 25 p. 379 s.

<sup>44</sup> Cf. *uerit. praedest.* 3, 28 p. 541, 700.

<sup>45</sup> Cf. *epist.* 14, 20 p. 409, 775.

<sup>46</sup> Cf. *ibid.* 14, 10 p. 397, 367.

<sup>47</sup> Cf. *ibid.* 14, 12 p. 399, 415. Dello stesso Ambrogio, Fulgenzio mostra di conoscere bene anche l'*Expositio euangelii secundum Lucam*: cf. *ad Monim.* 2, 13, 3 p. 49, 650.

<sup>48</sup> Cf. *ad Tras.* 2, 16, 1-2 p. 140, 846.

<sup>49</sup> Cf. *ibid.* 2, 17, 2 p. 142, 888.

<sup>50</sup> Cf. *c. Fab. frg.* 11 p. 779, 4.

<sup>51</sup> Cf. *respons.* 9 p. 93, 886.

<sup>52</sup> Cf. *epist.* 14, 19 p. 408 s.

<sup>53</sup> Cf. *ibid.* 15, 18 p. 456, 320.

<sup>54</sup> Cf. *ibid.* 14, 18 p. 406, 686.

<sup>55</sup> Cf. *ad Monim.* 2, 13, 3 p. 49, 655.



Sono invece quasi del tutto assenti gli autori profani<sup>56</sup>, in perfetta coerenza con le raccomandazioni della Chiesa, che ne consentiva la lettura ai vescovi per la sola confutazione del contenuto, e con il convincimento personale, per evitare sconvenienti contaminazioni.

### III. CORRISPONDENZA PERVENUTA: PERSONE, OCCASIONI, TEMI

L'epistolario fulgenziano pervenuto comprende dunque lettere scritte da Fulgenzio, a titolo personale o come *lingua et ingenium* dei confessori africani relegati a Cagliari, e lettere indirizzate a Fulgenzio ovvero agli stessi cattolici, che con Fulgenzio dividevano l'esilio per motivi di fede. Sono di Fulgenzio le *epistulae* 1-8, 12, 14, 18 e 19, scritte a titolo personale, e le 15 e 17, sinodali, scritte come *lingua et ingenium* dei confratelli africani relegati a Cagliari; non sono invece di Fulgenzio le *epistulae* 9-11 e 13, indirizzate segnatamente al vescovo di Ruspe da suoi corrispondenti, e l'*epist.* 16, indirizzata a tutta la comunità dei religiosi africani relegati a Cagliari.

Le lettere contrassegnate come n. 1-7 della corrispondenza fulgenziana formano il *corpus* delle *epistulae familiares* - sempre unite nella tradizione manoscritta -: sono le ben note *epistulae asceticae et morales*, imbevute di *spiritalis aedificatio*<sup>57</sup>; nelle altre, più volte concepite e strutturate come veri e propri trattati, prevale invece l'impegno dottrinale: penso in particolare alle personali 12 e 14 e alle sinodali 15 e 17<sup>58</sup>.

Fulgenzio suole distendersi minutamente sulle questioni cui è chiamato a rispondere, come avesse di fronte lettori poco smaliati. 'Lettori', dico, al plurale. Leggiamo infatti Fulg., *epist.* 2, 31 (p. 208, 428) *de quibus ieiuniis et obsecrationibus non est nunc latius disserendi locus. Disponimus enim...ad sororem*

<sup>56</sup> Vi compare brevemente il solo Virgilio delle Bucoliche (*ad Monim.*, *prol.* p. 1, 25) e dell'Eneide (*c. Fab.* frg. 34 p. 839, 124 e *epist.* 2, 5 p. 198, 54).

<sup>57</sup> Cf. *uita Fulg.* 25 p. 119.

<sup>58</sup> Non a caso, forse, Fulgenzio ricorda una delle sue lettere indirizzate a Ferrando in termini di *opusculum* (*epist.* 14, 16 p. 404, 601); lettera che Alcuino citerà come *Expositio* o come *Homilia* di Agostino: cf. C. MICAELLI, *Osservazioni sulla cristologia di Fulgenzio di Ruspe*, in *Miscellanea di Studi agostiniani in onore di A. TRAPÈ* (= «Augustinianum» 25 [1985]), Roma 1985, p. 359.

*tuam...Probam ...de oratione et ieiunio aliquid scribere*: se al momento Fulgenzio non ritiene di soffermarsi sul digiuno e sulla preghiera è perché, egli dice, questi sono temi sui quali conta di scrivere qualcosa per Proba, sorella di Galla. Evidentemente, egli ben sapeva che quanto avrebbe scritto per Proba, sul digiuno e sulla preghiera, sarebbe venuto nelle mani di vari lettori, sicché anche Galla avrebbe potuto prenderne visione. Cosa evidentemente impossibile, se le lettere fossero state concepite e scritte per il solo destinatario. Del resto, abbiamo già osservato che sue lettere circolavano tra i fedeli.

L'epistolario di Fulgenzio è dunque fortemente impegnato sul piano morale e dottrinale, mentre concede poco spazio al quotidiano; e non di meno vi possiamo cogliere - per tacere di altro - testimonianze relative a movimenti di religiosi nel Mediterraneo, alla spicciolata o in gruppi<sup>59</sup>; alla circolazione di libri tra monasteri dotati forse di *scriptoria* e tra fedeli<sup>60</sup>; e alle difficoltà naturali che potevano rendere difficile comunicare nei mesi invernali<sup>61</sup>. Le informazioni di carattere personale sono un fatto assolutamente inusitato per il vescovo di Ruspe, che di norma è attento a non uscire dai temi strettamente connessi con la fede: di significativo ricordo appena il riferimento al proprio esilio in Sardegna<sup>62</sup> e specialmente quello a una sua *repentina corporis aegritudo*, accompagnata da una tale *febrium uiolenta nimietas* da giungere quasi alla soglia della morte<sup>63</sup>.

Ma ecco infine delle annotazioni in margine a una lettura delle singole *epistulae* della corrispondenza fulgenziana, secondo l'ordine della ricordata edizione J. Fraipont.

<sup>59</sup> Cf. Fulg., *epist.* 2, 1 p. 197, 4; *ibid.* 6, 1 p. 240, 6.

<sup>60</sup> Cf. *Ibid.* 5, 12 p. 239, 184; *ibid.* 13, 3 p. 386, 55.

<sup>61</sup> Cf. *ibid.* 1, 1 p. 189, 12.

<sup>62</sup> Cf. *ibid.* 15, 2 p. 447, 25 (cf. Fulg., *c. Fastid.* 10 p. 296, 456).

<sup>63</sup> Fulg., *epist.* 1, 1 p. 189, 5. Fulgenzio scrisse questa lettera a Ottato durante il secondo periodo della propria relegazione a Cagliari.

Epistola 1  
(Di Fulgenzio a Ottato)

E' la prima di quelle sette *epistulae* fulgenziane, cui si riconosce un contenuto di prevalente impegno ascetico e morale<sup>64</sup>. La tradizione manoscritta conserva questa lettera senza l'*inscriptio*; non di meno, il nome del destinatario si può recuperare attraverso il *Vaticanus Reginensis* 267: un codice in onciale del VI sec.<sup>65</sup> non utilizzato dai primi editori, che nella tabula generale (fol. I v), tra le opere ivi contenute registra la lettera come *Ad Optatum de consultis eius liber*<sup>66</sup>.

G.G. Lapeyre avanza per altro l'ipotesi che *Optatus*, nome in quel tempo alquanto comune, sarebbe una designazione generica di comodo, equivalente al *Titius* dei manuali giuridici<sup>67</sup>. Fulgenzio avrebbe fatto ricorso all'espedito per disorientare l'attenzione popolare e coprire la vera identità del destinatario: un personaggio di rango evidentemente non secondario, cui voleva risparmiare il disagio di possibili *rumores* in considerazione del tema centrale della lettera, che poteva risultare imbarazzante (cf. *infra*). Ci si domanda ora se questo personaggio era africano.

Questa lettera dovrebbe appartenere al gruppo di quelle, che l'anonimo autore della *Vita Fulgentii* attribuisce al secondo periodo della relegazione di Fulgenzio a Cagliari<sup>68</sup>. Predisponendosi a formulare un chiarimento di ordine disciplinare, su esplicita richiesta, prima di entrare nel merito delle domande poste dal suo interlocutore, il vescovo di Ruspe sente il bisogno di scusarsi per il notevole ritardo con il quale si accinge a rispondere (cap. 1). Le relative cause fondamentali sono due:

a) una malattia improvvisa con febbri violente, dalla quale ha potuto salvarsi unicamente grazie all'intervento pietoso del *uerus animarum corporumque medicus*;

<sup>64</sup> A seguire, le altre sono indirizzate a Galla, Proba (due), Eugippio, Teodoro e Venanzia.

<sup>65</sup> L'epistola comincia nel fol. 182 r *sine ulla inscriptione* (avverte J. Fraipont nell'apparato critico della sua edizione, in CCh 91, p. 189), *maxima parte fol. 181 decisa*.

<sup>66</sup> *Ibidem*.

<sup>67</sup> G.G. LAPEYRE, *Saint Fulgence de Ruspe*, cit., p. 230.

<sup>68</sup> Cap. 25 p. 119 s. Cf. G.G. LAPEYRE, *Saint Fulgence de Ruspe*, cit., p. 229.



b) l'inclemenza della stagione invernale (*hiemalis asperitas*), che l'ha poi costretto a differire ulteriormente l'invio della risposta fino al sopraggiungere di condizioni meteorologiche più favorevoli (*temperies uentorum*).

La seconda ragione del ritardo lascia credere che tra Fulgenzio e il destinatario della lettera c'era di mezzo il mare. Pare dunque certo che *Optatus*, o chi si celerebbe comunque sotto questo nome, vivesse in quel tempo fuori dalla Sardegna, dove invece risiedeva Fulgenzio. In Africa, forse; ma una precisa collocazione a Ruspe<sup>69</sup> sembra per ora priva di fondamento.

\*\*\*

Occasione della lettera è, dicevo, la richiesta di un preciso chiarimento di ordine disciplinare: in seguito a una grave malattia, che l'ha ridotta in fin di vita, la moglie di *Optatus* ha ricevuto l'imposizione delle mani secondo le modalità proprie della religione cristiana<sup>70</sup>. Per il penitente, ciò comportava in quel tempo impegni che potevano risultare anche molto gravosi. Tra l'altro, egli doveva rinunciare al matrimonio; ovvero, se sposato, doveva osservare la castità nel matrimonio<sup>71</sup>. Proprio come faceva la moglie di *Optatus*, che perseverava nella perfetta continenza pure dopo il pieno recupero della buona salute, con grande insofferenza del marito.

*Optatus* riconosce candidamente la propria debolezza e confessa un'esuberanza tipicamente giovanile. Egli è per altro combattuto tra le tentazioni della carne e il timore di Dio; e si rivolge allora a Fulgenzio per avere chiarimenti sulla legittimità di una penitenza, nella quale veniva coinvolto senza essere stato richiesto preventivamente del parere. La Chiesa non aveva mancato di avvertire la gravità del problema<sup>72</sup>, ponendolo al centro anche di specifiche

<sup>69</sup> Cf. *ibid.*, p. 230.

<sup>70</sup> La riconciliazione avviene per l'imposizione delle mani «grazie a cui si acquisisce il frutto della penitenza e si restaura appieno la santa comunione»: J. VOGT, in *Storia della Chiesa* 3, diretta da H. JEDIN, Milano 1978, p. 307 (trad. it.).

<sup>71</sup> La severità di queste prescrizioni non era per altro nuova: cf. *epist. ad Himerium episcopum Tarraconensem* 5, 6 in *PL* 13, 1137a.

<sup>72</sup> Cf. Leo M., *epist.* 167, *inquis.* 10-13 in *PL* 54, 1206 s.; Celest., *epist.* 4, 2, 3 in *PL* 50, 431 s.

discussioni conciliari<sup>73</sup>; ma Fulgenzio rassicura il suo interlocutore sulla base di un tessuto scritturistico specialmente neotestamentario<sup>74</sup> e nega la validità dei voti fatti da uno soltanto dei coniugi, senza il consenso dell'altro.

Chiudono la lettera digressioni di teologia e di etica matrimoniale cristiana, sulla scorta di un cospicuo supporto di testi paolini; e consigli sul modo sano di vivere l'unione coniugale e di educare i figli.

### Epistola 2 (Di Fulgenzio alla vedova Galla)

Diverse considerazioni<sup>75</sup> inducono a identificare la Galla di questa lettera con la *nobilissima puella* romana di nome Galla, che Gregorio Magno ha consegnato alla fortuna dei suoi *Dialogi* come santa figlia di un *Symmachus consul ac patricius*<sup>76</sup>; cioè, verosimilmente, dello storico e oratore Quinto Aurelio Memmio Simmaco, console ordinario nel 485, anno della *synodus* di Costantinopoli, e patrizio nel 510, perché proprio nell'autunno di quell'anno Ennodio lo chiama *domnus patricius Symmachus*<sup>77</sup>. Questo autorevolissimo esponente del senato e dell'aristocrazia

<sup>73</sup> Il *Concilium Aurelianense III* dell'anno 538, can. 24, avvertirà esplicitamente che non bisogna dare la penitenza ai coniugati *nisi ex consensu partium*: J.-D. MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio* 9, col. 18.

<sup>74</sup> Il libro veterotestamentario dei *Numeri* prevedeva espressamente la soluzione di voti non consensuali, nella coppia, secondo la legge mosaica: *num.* 30, 7-9, che però non compare tra le citazioni segnalate da Fulgenzio.

<sup>75</sup> Si veda il mio intervento alla *Giornata di studi su santa Galla* (Roma, 26 maggio 1990), Roma 1991, pp. 7-15 degli Atti, cui rinvio anche per le varie considerazioni sulle inquietudini che accompagnano l'esistenza terrena di questa *domina illustris*.

<sup>76</sup> Greg. M., *dial.* 4, 14 pp. 54-58 dell'ediz. A. DE VOGÜÉ (*SCChr* 265): il capitolo in argomento può avere diversa numerazione presso altri editori.

Su Galla si vedano pure J.R. MARTINDALE, *The Prosopography of the Later Roman Empire* 2: A.D. 395-527, London-New York-New Rochelle-Melbourne-Sidney 1980, p. 491, s.v. Galla 5; G.B. PROJA, *Santa Galla, patrizia romana, nei Dialoghi di S. Gregorio Magno*, in «Rivista storica benedettina» 23 (1954), pp. 94-109; A. QUACQUARELLI, *S. Galla nei Dialoghi di Gregorio Magno*, in *Giornata di studi su santa Galla*, cit., pp. 17-26.

<sup>77</sup> Ennod., *epist.* 8, 28 p. 218, 9 dell'ediz. G. HARTEL (*CSEL* 6) e J.R. MARTINDALE, *The Prosopography of the Later Roman Empire* 2, cit., pp. 1044-1046, s.v. *Symmachus* 9.

romana, che Teodorico farà uccidere per sospetto di tradimento, aveva tre figlie<sup>78</sup>: Rusticiana, che sposò Anicio Manlio Torquato Severino Boezio, travolto dallo stesso destino di Simmaco; Proba<sup>79</sup>, per la quale Fulgenzio esprime grandi apprezzamenti a motivo della sua vita di santità, consacrata alla mortificazione e alla preghiera<sup>80</sup>; e infine Galla, figura per molti versi enigmatica e forse non esemplare, che agli occhi di Fulgenzio poteva esibire come referenza migliore l'essere *inter saeculares illustris* per il rango consolare dell'*avus* e del *pater*, oltre che del *socer* e del *maritus*<sup>81</sup>. Dopo la morte del marito, a un solo anno dalle nozze, la giovane trovò la forza di rifiutare nuovi legami terreni per consacrarsi spiritualmente a Dio attraverso l'impegno monastico, senza per altro riuscire a superare le inquietudini di un passato forse turbolento. Ci si domanda ora se il vescovo africano abbia potuto conoscere Galla.

Fulgenzio era un Gordiano<sup>82</sup>, *gens* che tra i suoi antenati vantava pure degli imperatori. Dopo aver deciso di rinunciare a un viaggio che aveva intrapreso alla volta dell'Egitto, prima di rientrare in Africa, da Siracusa, egli non volle *praetermittere* l'occasione di visitare la *memoria* degli Apostoli; e infatti lo vediamo a Roma proprio mentre la città vive un momento di grande tripudio per la presenza del re Teodorico<sup>83</sup>: era l'anno 500. Suo malgrado -egli era schivo di carattere-, in quel tempo Fulgenzio potrebbe aver conosciuto, se non frequentato, esponenti aristocratici dell'Urbe. In particolare, la presenza di Galla e di Proba nel suo epistolario conforta l'ipotesi di un rapporto di amicizia proprio con la famiglia dei Simmaco, notoriamente ormai approdata alla fede cristiana. Pertanto, se ammettiamo che il vescovo di Ruspe scriva a Galla durante il secondo periodo della propria relegazione a Cagliari<sup>84</sup>, vale a dire, in una data non lontana dal 523, anno

<sup>78</sup> Cf. *ibid.*, stemma n. 22 alla p. 1322.

<sup>79</sup> Più avanti vedremo (note all'*epistula* 3) che l'affinità di Proba con la famiglia di Quinto Aurelio Memmio Simmaco non è universalmente accettata.

<sup>80</sup> Abbiamo visto che Fulgenzio è stato chiamato più volte a scrivere per Proba; ma ci sono pervenute le sole lettere inserite come n. 3 e n. 4 della sua corrispondenza.

<sup>81</sup> Fulg., *epist.* 2, 32 p. 208, 457.

<sup>82</sup> Cf. *vita Fulg.* 1 p. 11.

<sup>83</sup> *Ibid.* 9 p. 55.

<sup>84</sup> Cf. G.G. LAPEYRE, *Saint Fulgence de Ruspe*, cit., p. 229 s.

del suo rientro definitivo in Africa grazie alla liberalità di Ilderico, successore di Trasamondo sul trono dei Vandali; e se ammettiamo che al tempo della stesura della lettera in argomento la *nobilissima puella* romana era molto giovane (come lascia intendere Fulgenzio<sup>85</sup> e come dichiara esplicitamente Gregorio Magno<sup>86</sup>, va da sé che Galla deve essere venuta al mondo in un anno assai prossimo al 500. Sicché, a Roma, Fulgenzio può aver conosciuto anche lei; ma soltanto bambina.

\*\*\*

La lettera di Fulgenzio è intessuta di temi divenuti tradizionali nelle *consolationes* cristiane<sup>87</sup>, cui non mancano suggestioni da componimenti analoghi della tradizione profana<sup>88</sup>; ma essa indugia diffusamente anche sul comportamento delle vedove.

Il tema consolatorio insiste sulle lodi del giovane marito defunto, sincero nella fede, umile di cuore, misericordioso nelle opere. Il Signore ha voluto sollevarlo dalle peregrinazioni di questa vita fino alla dimora celeste, per consentire a lui di vivere per tempo con il Cristo l'eterna stagione della beatitudine e a Galla di porsi con la mente e con il corpo sulla via della santificazione. Non bisogna dunque rattristarsi per la morte di un vero cristiano, come fanno quelli che non hanno la speranza; al contrario, se restiamo saldi nella fede e confidiamo nella gloria conferita da Dio, il defunto ci apparirà come uno che ci precede nella gioia senza fine e il giorno della sua morte terrena come un giorno di bene-

<sup>85</sup> Soprattutto per via indiretta: il marito di Galla era infatti *aetate iuuenis* (Fulg., *epist.* 2, 2 p. 198, 15) e la sua *iuuentus immature praecisa* (*ibid.* 4 p. 198, 48).

<sup>86</sup> Nel ricordato passo dei suoi *Dialogi*, Gregorio Magno afferma che Galla rimase vedova nel giro di un solo anno dalle nozze, cui era pervenuta *intra adulescentiae tempora* (p. 54, 5 dell'ediz. cit.); cioè a dire, scrive U. Moricca nel suo commento al passo, quando Galla «non aveva più di venticinque anni» (Roma 1925, p. 246 s. nota 1).

<sup>87</sup> E' segnatamente cristiana l'interpretazione della morte come apertura verso una vita migliore, nutrita della speranza nella resurrezione. Ricordiamo i sermoni *de consolatione mortis* di Giovanni Crisostomo (PG 56, 293-306); Paul. Nol., *carm.* 31 pp. 307-329 dell'ediz. G. HARTEL (CSEL 30); e il decimo inno del *Cathemerinon* di Prudenzio (cf. C. MICAELLI, *Consolazione cristiana e motivi didascalici nel decimo inno del Cathemerinon di Prudenzio*, in «VetChr» 24 [1987], pp. 293-314).

<sup>88</sup> Per esempio, Seneca.



dizione: giova infatti non *quantum uixerit, sed qualiter quisque uixerit*<sup>89</sup>.

Il vescovo africano esprime poi favorevoli apprezzamenti sulla scelta di vita operata da Galla, esortandola - con *ps.* 89, 8 - a procedere *de uirtute in uirtutem* perché, con la morte del marito, la vedova cristiana *mundum debet aestimare commortuum*<sup>90</sup>. Egli detta inoltre norme comportamentali, che ricalcano la precettistica per le vergini cristiane delineata sin dal IV sec.<sup>91</sup>; e propone a Galla modelli esistenziali con i quali confrontarsi, per superare le difficoltà dell'impegno monastico e non venir meno al santo *propositum*: Giuditta e Anna, vedove celebrate nel Vecchio Testamento, e soprattutto Proba, *sancta Christi uirgo*, che il Signore *hoc tempore praecipuum in urbe Roma dare dignatus est uirginitatis et humilitatis exemplar*<sup>92</sup>. Fulgenzio la raccomanda insistentemente all'imitazione di Galla: se la giovane saprà essere veramente umile nella preghiera e nelle opere di bene, il Signore vorrà certo liberarla dalle inquietudini terrene riempiendo il suo cuore di letizia cristiana<sup>93</sup>. Ed è ciò che avverrà, come testimonia Gregorio Magno, che disegna il profilo della protagonista avendone dietro di sé l'intera esistenza.

### Epistola 3 (Di Fulgenzio a Proba)

Nella lettera indirizzata alla vedova Galla - lo abbiamo visto - Fulgenzio esorta la giovane a cercare la *sancta conuersatio* con Proba, religiosa *auis atausque nata consulibus* che il Signore *praecipuum in urbe Roma dare dignatus est uirginitatis et humilitatis exemplar*. La spiritualità di questa *famula Dei* si cala pertanto in quella tradizione ben radicata, che sin dal IV secolo vede nobildonne romane proporsi come animatrici di movimenti ascetici e come esempio di virtù cristiane, proprio nell'impegno monastico:

<sup>89</sup> Fulg., *epist.* 2, 7 p. 200, 109.

<sup>90</sup> *Ibid.* 2, 23 p. 204, 297.

<sup>91</sup> Cf. J. QUASTEN, *Patrologia* 2, Casale Monferrato 1980, pp. 48-50 (trad. it.).

<sup>92</sup> Cf. Fulg., *epist.* 2, 31 p. 208, 430.

<sup>93</sup> Contributi su molteplici problemi legati a questa figura sono raccolti nei ricordati Atti della *Giornata di studi su santa Galla*, pubblicati a cura dell'Accademia Card. Bessarione.

Asella Blesilla Eustochio Fabiola Marcella Paola Principia e altre ancora, per le quali Girolamo divenne la guida spirituale durante il periodo trascorso a Roma<sup>94</sup>, vissero non pochi disagi a causa della fede, ma con il loro esempio contribuirono ad accelerare il superamento della forte connotazione negativa che accompagnava le prime generazioni monastiche, quando il solo rivolgere a qualcuno *monachus / monacha* poteva equivalere a un insulto<sup>95</sup>. In una lettera del 384 Girolamo racconta che durante i funerali della giovane Blesilla, figlia di Paola, la popolazione romana convenuta *mussitabat* contro quel *genus detestabile monachorum*, ispiratore di rinunce e di stenti che potevano risultare anche fatali; e si domandava perché non veniva cacciato dalla città e gettato in mare<sup>96</sup>.

\*\*\*

Sull'identità di Proba ci sono per altro pareri contrastanti, che muovono da Fulg., *epist.* 2, 31 dove il vescovo africano anticipa a Galla l'intenzione di scrivere per Proba qualcosa sulla preghiera e sul digiuno: *disponimus...ad sororem tuam sanctam Christi uirgenem Probam...de oratione et ieiunio aliquid scribere, sicut in epistula quam ad eam nuper dedi mea pollicitatio continetur* (p. 208, 429). La lettura di questo passo ha dato luogo a discussioni di vario interesse. In particolare, al momento mi preme rilevare la controversa interpretazione di *soror*: se designi cioè l'affinità biologica tra Galla e Proba, secondo l'accezione immediata del termine, o se invece designi quella spirituale, con riferimento

<sup>94</sup> Cf. G.D. GORDINI, *Forme di vita ascetica a Roma nel IV secolo*, in «Scribium theologicum» 1 (1953), pp. 7-58; Id., *Origine e sviluppo del monachismo a Roma*, in «Gregorianum» 37 (1956), pp. 220-260. Palladio lascia un giudizio molto severo su Girolamo, che con la sua gelosia sarebbe stato di ostacolo alla romana Paola, donna capace di volare più alto delle altre: *hist. Laus.* 41, 2 (p. 210 dell'ediz. G.J.M. BARTELINK, Milano [Lorenzo Valla] 1974). Si veda inoltre il recente C. KRUMREICH, *Hieronymus und die christlichen feminae clarissimae*, Bonn 1993.

<sup>95</sup> A Roma come in Africa: cf. Hier., *epist.* 127, 5 p. 149, 5 dell'ediz. I. HILBERG (CSEL 56); Aug., *enarr.* 132, 3 p. 1927, 37 dell'ediz. E. DEKKERS-J. FRAIPONT (CCh 40).

<sup>96</sup> Hier., *epist.* 39, 6, 2 p. 306, 10 dell'ediz. cit. (CSEL 54).

all'impegno di vita monastica, secondo un'accezione specifica entrata ormai nell'uso <sup>97</sup>.

Quanti leggono *soror* in senso spirituale <sup>98</sup>, cercano altrove le affinità biologiche di Proba, ritenendo di cogliere presso un'altra *gens* presunte corrispondenze con l'affermazione fulgenziana che descrive la religiosa come *avis atavisque nata consulibus*. Segnatamente, costoro fanno di Proba una degli Anici:

a) perché gli Anici contavano nella loro famiglia numerosi consoli; e ciò sembra collimare con l'*avis atavisque nata consulibus* del passo fulgenziano;

b) perché la medesima *gens* era, dicono, di origine africana. Ovvero, quanto meno, aveva grandi possedimenti nell'Africa romana;

c) perché il nome *Probus / Proba* ricorre spesso tra i suoi discendenti.

Con ulteriori precisazioni, ma senza fondamento, ferma restando l'appartenenza di Proba alla famiglia degli Anici, costoro pensano a una parente di Cassiodoro ('nièce', specifica G.G. Lapeyre): la *parens nostra Proba*, come la chiama Cassiodoro <sup>99</sup>, cui Eugippio <sup>100</sup>, abbate del *castrum Lucullanum*, invia un'ampia raccolta di *excerpta ex operibus Sancti Augustini* insieme con una lettera di accompagnamento <sup>101</sup>.

Attraverso vie interne, che mi sembrano in vero più consistenti e praticabili, credo invece che *soror* vada riferito espressamente all'affinità biologica tra Galla e Proba e ritengo pertanto Proba una delle figlie di Quinto Aurelio Memmio Simmaco, al pari di Galla.

<sup>97</sup> Cf. H. LECLERCQ, in *Dictionnaire de archéologie chrétienne et de liturgie* 15, 1548-1551. Della possibilità di individuare tra le opere pervenute di Fulgenzio gli scritti *de oratione* e *de ieiunio*, annunciati nella *pollicitatio* fulgenziana, ho già parlato nella prima parte di questo intervento.

<sup>98</sup> Cf. G.G. LAPEYRE, *Saint Fulgence de Ruspe*, cit., p. 234 s.; P. LANGLOIS, *Fulgentius*, in *Reallexikon für Antike und Christentum* 8 (1972), col. 646; Susan T. STEVENS, *The Circle of Bishop Fulgentius*, cit., p. 334.

<sup>99</sup> Cassiod., *inst.* 1, 23, 1 p. 62, 2 dell'ediz. cit.: *hic* (scil. *Eugippius*) *ad parentem nostram Probam, uirginem sacram, ex operibus sancti Augustini ualde altissimas quaestiones ac sententias...collegit*.

<sup>100</sup> E' lo stesso Eugippio cui Fulgenzio invia la lettera inserita come n. 5 della sua corrispondenza (cf. *infra*).

<sup>101</sup> Questi *excerpta* si possono leggere nell'ediz. P. Knoell, insieme con la lettera di accompagnamento, in *CSEL* 9 / 1.

E ciò per due considerazioni, che muovono dalla stessa lettera fulgenziana a Galla:

a) proprio in questa lettera, quando Fulgenzio ha inteso distinguere ciò che andava riferito al campo spirituale da ciò che riferiva invece al campo materiale, ha utilizzato di solito *spiritalis* / *spiritualiter*: al cap. 9 (p. 201, 153) parla di *spiritalis integritas* in un contesto di *sancta Christianorum coniugia*; al cap. 27 (p. 206, 361) parla di *uerba spiritalia* in opposizione a *ciba corporalia*; ecc. Sembra perciò naturale supporre che Fulgenzio avrebbe usato analoga prudenza pure nell'uso di *soror*, se con questo termine avesse voluto designare una relazione spirituale piuttosto che materiale;

b) dall'anonimo autore della *Vita Fulgentii* sappiamo per certo che Fulgenzio non cessò mai di sentirsi monaco; che anzi, informa il biografo, ricevuta la dignità episcopale Fulgenzio continuò a osservare per intero gli obblighi della prima vocazione e grazie a questa fedeltà accrebbe il prestigio della sua cattedra<sup>102</sup>. Se dunque, nella sua lettera a Galla, Fulgenzio avesse inteso riferire *soror* al campo spirituale, è lecito pensare che avrebbe parlato di Proba, con Galla, in termini di *soror nostra*, per via dell'impegno comune a servire umilmente Dio nel monastero; parlando invece in termini di *soror tua*, come di fatto avviene, egli pensa evidentemente al solo rapporto di affinità biologica, che riguardava le due donne soltanto e che in nessun modo poteva coinvolgerlo.

\*\*\*

E veniamo infine al contenuto. Senza condannare il matrimonio, che resta pur sempre un dono benedetto da Dio, in questa lettera Fulgenzio esalta tuttavia la verginità come il dono più grande della grazia, perché in essa c'è la perfezione della virtù cristiana: laddove le donne coniugate sono prese dai pensieri del mondo, anche per assecondare il desiderio di piacere al marito, le vergini si preoccupano soltanto delle cose di Dio, contente di piacere a Dio nella santificazione.

Il diavolo si annida però nell'anima insinuando la superbia, principio di ogni peccato. Bisogna perciò essere umili, consapevoli

<sup>102</sup> *Vita Fulg.* 15 p. 79. Per questa ragione Fulgenzio non ha mai abitato in luoghi dove non ci fossero monaci e più volte costruì monasteri, anche da vescovo: cf *ibid.* 16 p. 83; 24 p. 113.



che ogni dono viene da Dio mediante la grazia: umiltà e perfezione della virtù nella fede e nelle opere devono indurre a pensare non a quanto altri abbiano meno di quanto abbiamo noi, ma a quanto noi abbiamo meno di quanto abbiano altri; infatti, il cieco non ha gli occhi sani solo perché il cieco non vede affatto, né è sano il ferito, solo perché altri giacciono morti.

Ricordo infine che intessono la lettera precetti di etica cristiana, oculatamente distribuiti e sostenuti dal consueto supporto scritturistico.

#### Epistola 4 (Di Fulgenzio a Proba)

Questa seconda lettera indirizzata a Proba tratta *de oratione ad Deum et compunctione cordis*, tema che sembrerebbe richiamare quel *de oratione*, che in *epist.* 2, 31 Fulgenzio affermava di voler trattare per la stessa Proba, secondo specifica promessa<sup>103</sup>.

La preghiera a Dio e la compunzione del cuore, dice Fulgenzio, sono due disposizioni dell'animo fondamentali per liberarsi dalle tentazioni del peccato e per la realizzazione piena della vita cristiana: la compunzione del cuore stimola infatti l'amore per la preghiera; e la preghiera, praticata in umiltà di cuore, rende meritevoli del sostegno divino. Fulgenzio afferma per altro che nessun uomo avrebbe la possibilità di pregare convenientemente, se Dio non gl'infondesse desideri spirituali corrispondenti; né riuscirebbe a perseverare nella preghiera senza il sostegno del medesimo Dio, che interviene misericordioso a perfezionare ciò che ha donato. In pieno spirito paolino - sono paoline le citazioni specifiche - egli sostiene pertanto che ogni nostra opera buona muove da Dio e che Dio soltanto può custodire ciò che ha donato. Fulgenzio invita perciò a gemere e a pregare con umiltà, avvertendo che questa umiltà sarà in noi veramente perfetta solo quando la nostra carne e la nostra mente saranno completamente sgombri da ogni cupidigia; inoltre, egli invita a domandare a Dio in ogni momento questo spirito di preghiera e di compunzione, senza il quale non potremo trionfare sui nemici della nostra salvezza.

<sup>103</sup> Sull'argomento mi sono già soffermato nella prima e nella seconda parte di questo intervento.

Epistola 5  
(Di Fulgenzio all'abbate Eugippio)

Di Eugippio siamo scarsamente informati: non sappiamo quasi niente delle sue origini, niente della sua morte<sup>104</sup>. Cassiodoro, nelle *Institutiones diuinarum et saecularium litterarum* lo ricorda *presbyter* poco istruito nelle lettere secolari, ma *plenissimus* conoscitore della Scrittura divina<sup>105</sup>. Egli non si pone interrogativi sul come, sul dove, sul quando il religioso abbia maturato la sua spiritualità e segnala poi l'importanza degli *excerpta ex operibus sancti Augustini*, un florilegio di *altissimae quaestiones ac sententiae diuersaeque res* che Eugippio mise insieme e indirizzò a quella *parens Proba, uirgo sacra* - scrive Cassiodoro - della quale ho parlato negli appunti relativi alla lettera numero 3, in questo lavoro<sup>106</sup>. Cassiodoro tace per altro della *Vita sancti Seuerini*, segnalata invece da Isidoro di Siviglia<sup>107</sup> insieme con una *Regula*, che l'*abbas* Eugippio avrebbe scritto *quasi testamentario iure* per i monaci residenti in *monasterio sancti Seuerini*<sup>108</sup>. A. de Vogüé, che ha riportato alla luce questa *Regula*, ne mette in evidenza la

<sup>104</sup> Congetture mutate dalla *Vita sancti Seuerini* attendono ancora la giusta decantazione.

<sup>105</sup> Cassiod., *inst.* 1, 23, 1 p. 62, 1 dell'ediz. cit. Al tempo della composizione di quest'opera (circa 554-563) Eugippio era morto.

<sup>106</sup> A proposito di questi *excerpta*, Cassiodoro (*ibidem*) sottolinea il vantaggio di avere in un solo *codex* ciò che si stenterebbe a ritrovare in una grande biblioteca. Si tratta di una compilazione forse distribuita in 338 capitoli (cf. P. SINISALCO, *Il numero primitivo degli excerpta di Eugippio*, in «REAug» 10[1964], pp. 331-342) e accompagnata da una grande fortuna in tutto il Medioevo occidentale, come si può arguire dal numero dei manoscritti pervenuti (cf. M.M. GORMAN, *The Manuscript Tradition of Eugippius' Excerpta ex operibus sancti Augustini*, in «RB» 92 [1982], pp. 7-32).

<sup>107</sup> Eugippio fa pervenire al diacono romano Pascasio (forse lo stesso di Greg. M., *dial.* 4, 42 p. 150 s. dell'ediz. cit.) l'opera intitolata *Commematorium uitae sancti Seuerini*, insieme con una lettera di accompagnamento che lo pregava di rivederne in modo conveniente la veste formale. In realtà Pascasio ritenne che non fosse necessario intervenire ed espresse in questo senso le opportune rassicurazioni a Eugippio (cf. M. PELLEGRINO, *Il Commematorium Vitae Sancti Severini*, in «Riv. di Storia della Chiesa in Italia» 12 [1958], pp. 1-26), che la critica moderna tende a considerare scrittore «terso e cristallino»: A. QUACQUARELLI, *La Vita sancti Severini di Eugippio: etopeia e sentenze*, in «VetChr» 13 (1976), pp. 229-253 (le parole tra virgolette sono alla p. 253).

<sup>108</sup> Isid. *Hisp.*, *uir. ill.* 26, 34 in *PL* 83, 1097a.

natura composita e vi coglie l'«hommage» particolare concesso ad Agostino, da un agostiniano convinto <sup>109</sup>.

\*\*\*

Una tradizione ben radicata <sup>110</sup> vuole Eugippio *abbas* della comunità monastica del *castrum Lucullanum* <sup>111</sup>: quella che si era stabilita nel medesimo luogo, dove con l'autorizzazione del papa Gelasio I aveva trovato degna sepoltura Severino, l'apostolo del Norico <sup>112</sup>. Sembra accertato che a capo di questo monastero vi siano stati sempre dei *presbyteri*, nelle prime generazioni: Lucillo, che lo era stato Severino vivente; Marciano, *monachus* prima che *presbyter*; e poi Eugippio, per il quale non sappiamo se l'ordinazione sacerdotale preceda la carica di abbate oppure se le sia concomitante <sup>113</sup>. In quel tempo, in Occidente come pure in Oriente, incontrava grande favore l'unificazione del potere sacramentale e dell'autorità abbaziale nella stessa persona, per evitare conflitti di competenze: c'era insomma la tendenza -mai divenuta regola- a scegliere l'abbate tra i *presbyteri* del cenobio; ovvero, a ordinare *presbyter* il monaco eventualmente chiamato alla più alta dignità nel monastero <sup>114</sup>.

Si poteva pertanto essere *presbyter* e allo stesso tempo *abbas*. E perciò in qualche occasione - «ça et là», scrive A. de Vogüé - può avvenire che *presbyter* venga usato come sinonimo di *abbas*; tut-

<sup>109</sup> Cf. A. DE VOGÜÉ, *La Règle d'Eugippe retrouvée?* in «Rev. d'ascét. et de myst.» 47 (1971), p. 234. L'ediz. critica dell'opera è dovuta a F. VILLEGAS-A. DE VOGÜÉ (CSEL 87).

<sup>110</sup> Isid. Hisp., *uir. ill.* 26, 34 in PL 83, 1097a. Degli editori più antichi ricordo I. Herold, *D. Eugyppii abbatis Aphricani Thesaurorum ex D. Augustini...*, Basileae 1542.

<sup>111</sup> Oggi Pizzofalcone, in Campania: si veda *supra*, nota 10.

<sup>112</sup> Cf. Eugipp., *uita Seuer.* 46, 2 e 6 p. 294 e p. 296 dell'ediz. P. RÉGERAT (SChr 374).

<sup>113</sup> Si veda P. RÉGERAT, in SChr 374, p. 133.

<sup>114</sup> Cf. A. DE VOGÜÉ, *La Règle de Saint Benoît 7: commentaire doctrinal et spirituel*, Paris 1977, p. 407; Id., *Le prêtre et la communauté monastique*, in «La Maison-Dieu» 115 (1973), p. 65 nota 12. Suo malgrado, lo stesso Fulgenzio aveva assommato le due cariche, prima di approdare all'episcopato; ma solo per motivi «disciplinari»: cf. *uita Fulg.* 13 p. 67.

tavia, l'abbate-prete veniva designato preferenzialmente con il duplice titolo contestuale di *abbas et presbyter*<sup>115</sup>.

Su questa linea sembrerebbe collocarsi Fulgenzio, quando nella *inscriptio* della sinodale *epistula* 15 ricorda uno dei destinatari della lettera con il duplice titolo di *presbyter et archimandrita*. L'*epistula* 5, invece, nell'*inscriptio* rivolge a Eugippio il solo titolo di *presbyter*. La circostanza non è per altro singolare, perché tra quanti per motivi diversi gli hanno indirizzato lettere, c'è chi gli si rivolge con l'unico titolo di *presbyter*: ricordo Dionigi il Piccolo, cui Eugippio aveva richiesto di tradurre in latino un'opera di Gregorio di Nissa<sup>116</sup>; Pascasio, il diacono romano pregato di rivedere formalmente il *Commemoratorium uitae sancti Seuerini*<sup>117</sup>; Ferrando, diacono di Cartagine, nell'*Epistula dogmatica aduersus Arrianos aliosque haereticos*<sup>118</sup>. Ciò significa forse che dobbiamo sospettare delle fonti, che riconoscono a Eugippio anche la carica di abbate? Non direi: sia perché la presenza del duplice titolo è solo tendenziale, sia perché l'autorità di Eugippio si può scorgere tra le righe della stessa lettera. In particolare penso a Fulg., *epist.* 5, 12 (p. 240, 190) *obsecro ut libros quos opus habemus, serui tui describant de codicibus uestris*, dove *serui tui* sembra porre Eugippio decisamente al di sopra degli altri monaci presenti nel monastero.

\*\*\*

Questa lettera di Fulgenzio a Eugippio è dunque l'unica pervenuta di uno scambio epistolare che fu certamente più fitto di quanto è dato vedere. Fulgenzio ne parla qui in termini di *sermo de caritate* (cap. 11 p. 239, 167): un breve trattato sulla *caritas*,

<sup>115</sup> Cf. A. DE VOGÜÉ, *La Règle de Saint Benoit 7: commentaire doctrinal et spirituel*, cit., p. 408.

<sup>116</sup> La lettera e la traduzione latina dell'opera del Nisseno si possono leggere in *PL* 67, 345-408.

<sup>117</sup> Lo scambio epistolare Eugippio-Pascasio si può leggere alle pp. 40-44 e 46-48 dell'ediz. E. VETTER, Berlin 1963 (*Schriften und Quellen der Alten Welt* 11), dove precede la biografia del Santo.

<sup>118</sup> Oltre che nell'ediz. A. MAI (*Scriptorum veterum nova collectio* 3/2, Romae 1828, pp. 169-184), questa lettera si può leggere anche in *PLS* 4, 22-36.

Ferrando ha indirizzato a Eugippio almeno un'altra lettera: quella inserita come n. 11 del suo epistolario, che possiamo leggere nell'ediz. A. REIFFERSCHIED, in *Anecdota Casinensia*, Breslau 1871-1872, p. 6 s. (= *PLS* 4, 38).



intesa come dilatazione di sé verso gli altri. Sull'esempio della concezione paolina, il santo vescovo africano definisce la *caritas* il più straordinario dei carismi celesti; e anche il più particolare, perché diversamente dagli altri doni spirituali, non si possiede se non lo si ama, né si ama se non lo si possiede. Sicché, un animo malevolo non può riversare verso altri la *caritas* che non possiede per sé; mentre un animo benevolo può donarla liberamente, avvertendone per altro la crescita nel cuore: l'amore di Dio e del prossimo non è che pienezza della Legge e suo compimento.

Epistola 6  
(Di Fulgenzio al senatore Teodoro)

Teodoro fu *praefectus praetorio* nell'anno 500, *consul* nel 505, *patricius* nel 509<sup>119</sup>; intervennero poi la conversione alla fede cristiana, il disimpegno dalle attività secolari, il desiderio pressante di conoscere le radici della nuova fede, la familiarità con religiosi. E credo sia pervenuto anche all'impegno monastico, perché proprio questo lascia intendere il capitolo secondo della lettera (p. 240, 16), che dopo essersi rallegrato con Teodoro per aver saputo liberarsi dai lacci secolari ponendosi a calpestare il mondo con disprezzo<sup>120</sup>, laddove amandolo ne era calpestato, lo colloca in una dimensione radicalmente nuova nel ruolo e nello spirito. Trascrivo la seconda parte di questo passo in forma sticometrica, per evidenziare anche il registro stilistico entro il quale si dispiega il pensiero:

*nunc uero consulatu proueheris*  
*nunc felici triumpho certissime sublimaris*  
*non cui populus Romanus applaudat*  
*sed cui angelicus coetus adgaudeat.*

Nel primo distico l'anafora salda la bellissima *gradatio* che intercorre tra l'elevazione al vero consolato e la sublimazione del trionfo. Sono immagini che dal quotidiano rimbalzano rapidamente sul piano spirituale: ben altro consolato - *uerus* -, ben altro trionfo - *felix* - arride ora al Teodoro che verosimilmente profonde

<sup>119</sup> Cf. J.R. MARTINDALE, *The Prosopography of the Later Roman Empire* 2, cit., p. 1097 s., che ricorda le difficoltà dell'anno 509, quando Teodoro sarebbe stato accusato di fomentare torbidi a Roma, a favore del partito dei verdi.

<sup>120</sup> Disprezzare le attrattive del mondo è proprio di chi varca la soglia della vita monastica: cf. *uita Fulg.* 5 p. 31.

la sua opera nell'impegno monastico, rispetto a quando era invece impegnato nella gestione della vita secolare; il secondo distico - perfettamente bilanciato - riprende e contrappone i due piani del distico precedente: quello dell'esperienza quotidiana si coglie nella manifestazione occasionale ed esteriore del popolo romano, che tributa l'applauso ai suoi eroi secolari; quello spirituale si coglie invece nella schiera degli angeli, che gioisce intimamente per le anime dei fedeli.

E' pur vero che ancora nel 525 / 526 vedremo Teodoro insieme con altri notabili di rango senatoriale e consolare, che il re Teodorico ha inviato a Costantinopoli al seguito del papa Giovanni I per sollecitare dall'imperatore Giustino la restituzione delle chiese ariane sequestrate<sup>121</sup>; ma questo non rappresenta un ostacolo serio alla mia ipotesi: ciò potrebbe indicare soltanto che l'impegno religioso non aveva sminuito l'antico prestigio secolare di Teodoro, che perciò venne chiamato al seguito del papa Giovanni I nella sua duplice veste<sup>122</sup>.

\*\*\*

In avvio di questa lettera Fulgenzio afferma espressamente di non conoscere Teodoro, che gli era *ignotus corpore*; e non di meno gli scrive, continua, indotto a ciò dai motivi elencati nel primo capitolo della lettera (p. 240). Essi sono:

a) la richiesta specifica avanzata per via epistolare da un *sanctus frater Romulus* non altrimenti conosciuto;

b) le sollecitazioni di certi *fratres*, che rientrando a Cagliari, da Roma, gli riferivano della buona accoglienza ricevuta nell'Urbe presso Teodoro e della conversione alla fede cattolica di quest'uomo, fino a ieri seduto tra i potenti del secolo;

c) l'aver appreso dagli stessi *fratres* che Teodoro avrebbe gradito ricevere una lettera da Fulgenzio.

Questa lettera è incentrata sul tema dell'umiltà, perché è nell'umiltà che il cristiano realizza la sublimazione dell'anima sua

<sup>121</sup> Cf. *Liber Pontificalis* 55, 3.

<sup>122</sup> Ricordo che Fulgenzio dovrebbe avere scritto questa lettera - e così pure le altre *epistulae familiares* - durante il secondo periodo della sua relegazione a Cagliari, cioè, poco prima del 523, anno del suo rientro definitivo in Africa grazie alla liberalità del re Ilderico.

contro la superbia. Per altro, Fulgenzio non si lascia sfuggire l'occasione per sottolineare l'esempio trainante degli ottimati sulla terra. Ad essi guardano infatti fratelli ed amici, clienti e subalterni, conosciuti e sconosciuti; sicché quanti sono assisi ai vertici del secolo o trascinano moltissimi con sé alla perdizione o acquistano con sé molti sulla via della salvezza. Per costoro permane grande o la pena, se a molti trasmettono le insidie della cattiva imitazione, o la gloria, se a molti si mostrano esempio di santa conversione <sup>123</sup>.

Epistola 7  
(Di Fulgenzio a Venanzia)

Ancora una figura dai contorni sfumati. Fulgenzio ne mette in luce l'ardore cristiano e la grazia che la ricolma, riassumendo quanto ebbe a sapere da un certo Giunillo attraverso una lettera oggi perduta <sup>124</sup>. Due cose appaiono comunque certe:

a) che mentre Fulgenzio scrive questa lettera (durante la seconda parte della sua relegazione a Cagliari, come le altre *epistulae familiares*) Venanzia si trova molto lontana da lui: *in ipso* (scil. *Deo*) *tibi, cum sis tam procul constituta, congaudeo* <sup>125</sup>. E' assai probabile che ci fosse di mezzo il mare;

b) che Fulgenzio non conosce la sua corrispondente: una *domina illustris...ignota*, cui a sua volta è del tutto sconosciuto <sup>126</sup>.

Venanzia è dunque una *domina illustris*: un'aristocratica, forse; come Galla, cui Fulgenzio si rivolge con espressioni analoghe <sup>127</sup>, e Teodoro. Sono personaggi che hanno in comune l'origine romana, sicché non sembra fuori luogo supporre che pure Venanzia appartenesse all'ambiente romano. Attraverso il nome, qualcuno ha voluto cogliere addirittura una parentela con la *gens*

<sup>123</sup> Fulg., *epist.* 6, 3 p. 241, 46.

<sup>124</sup> Fulgenzio chiama Giunillo *clarissimus filius meus* (*epist.* 7, 2 p. 245, 14); e tanto basta per fare dire a G.G. LAPEYRE (*Saint Fulgence de Ruspe*, cit., p. 238 s.) che questo potrebbe esser vissuto per qualche tempo in Sardegna, sotto la direzione di Fulgenzio. Per altre ipotesi si veda Susan T. STEVENS, *The Circle of Bishop Fulgentius*, cit., p. 336.

<sup>125</sup> Fulg., *epist.* 7, 1 p. 245, 12.

<sup>126</sup> *Ibid.*, p. 245, 11.

<sup>127</sup> Cf. *Ibid.* 2, 38 p. 211, 579.

Decia, che nel suo albero genealogico annovera qualche *Venantius*<sup>128</sup>.

\*\*\*

La lettera di Fulgenzio tratta della conversione e della penitenza; temi che sviluppa con l'abituale dovizia del supporto scritturistico. In particolare, il vescovo di Ruspe insiste sul ruolo fondamentale della *caritas* nel progresso della fede cristiana; sulla remissibilità di ogni peccato (prebattesimale e postbattesimale che sia) in qualsiasi momento della vita terrena, grazie alla misericordia infinita di Dio; sulla necessità della conversione e della penitenza, per ottenere il perdono di Dio, congiuntamente a una salda speranza, per non vanificare il frutto della penitenza. Quante volte, infatti, il diavolo sottrae al penitente la speranza o allontana colui che spera dalla penitenza? Giuda, per esempio, che certo fece degna penitenza, perché commise peccato tradendo il sangue giusto; ma si negò il frutto della penitenza, perché non ha sperato che la colpa del suo tradimento sarebbe stata purificata proprio dal sangue che aveva tradito<sup>129</sup>.

#### Epistola 8 (Di Fulgenzio a Donato)

Donato: personaggio altrimenti sconosciuto, che in questa lettera Fulgenzio presenta come giovane (*aetate iunior*) in familiarità con le *litterae saeculares*, ma sprovvisto di adeguata formazione scritturistica<sup>130</sup>, perché il fervore della fede cattolica lo sorprese incapace di sostenere gli attacchi ereticali<sup>131</sup>.

Tentativi di riconoscerlo in tale o in tal altro Donato sono privi di fondamento<sup>132</sup>. Non è tuttavia fuori luogo supporre che fosse

<sup>128</sup> Cf. J.R. MARTINDALE, *The Prosopography of the Later Roman Empire* 2, cit., p. 1152 (lo *Stemma* dei Deci è alla p. 1324).

<sup>129</sup> Fulg., *epist.* 7, 7 p. 247, 114.

<sup>130</sup> *Ibid.* 8, 1 p. 257, 5 e 10.

<sup>131</sup> Si veda il cap. 29 della stessa lettera, alla p. 273.

<sup>132</sup> Penso in particolare a G.G. LAPEYRE, *Saint Fulgence de Ruspe*, cit., p. 228, che vorrebbe riconoscere in questo corrispondente di Fulgenzio quel Donato *monachus*, del quale parla Ildefonso di Toledo nel *De uiris illustribus* (cap. 4, in *PL* 96, 200b-c): discepolo di un eremita in Africa, egli dice, *uiolentias barbarorum gentium imminere conspiciens* riparò in Spagna con circa 70 monaci, portando con sé molti manoscritti. Questo Donato *prior in Hispaniam monasticae obseruantiae usum est regulam dicitur adduxisse*.



africano e che in quel tempo vivesse in Africa; e ciò per due motivi che sembrano ragionevoli:

a) perché una contrapposizione tra cristiani di fede cattolica e cristiani di fede ariana, in questo periodo, si comprende in Africa più che in altri ambienti di lingua latina. Infatti questa lettera, che la tradizione manoscritta più antica suole designare come *epistula de fide ad Donatum*<sup>133</sup>, Fulgenzio pare l'abbia scritta a Ruspe dopo il rientro definitivo dalla relegazione di Cagliari<sup>134</sup>, quando l'avvento del re Ilderico sul trono dei Vandali consentiva libere discussioni dottrinali. Allo stesso torno di tempo risale il parimenti fulgenziano *Contra Fabianum*<sup>135</sup>, che tratta problemi simili;

b) perché Donato è nome particolarmente diffuso e frequente in Africa, dove nel solo quinto secolo si contano decine di vescovi con questo nome<sup>136</sup>.

\*\*\*

Al tempo di questa lettera, dunque, in Donato lo spessore della fede sopravanzava la corrispondente formazione dottrinale. Sicché, quando degli ariani sostennero contro di lui la superiorità del Padre rispetto al Figlio, secondo loro convinzioni radicate, a motivo della sua *diuinarum ignorantia litterarum*<sup>137</sup> Donato non seppe difendere le ragioni sottese al convincimento cattolico sulla completa uguaglianza del Padre e del Figlio. Egli chiese allora l'intervento del vescovo di Ruspe<sup>138</sup>, desideroso di apprendere in qual modo contrastare adeguatamente i nemici della Verità, armato della parola divina<sup>139</sup>. La speranza di Fulgenzio è infatti quella di aprire il suo giovane corrispondente ai misteri della fede, per essere nelle condizioni di affrontare personalmente le controversie dottrinali.

<sup>133</sup> Ricordo i codd. *B* del sec. IX e *Port.* del sec. XII, dell'elenco J. FRAIPONT in *CCb* 91, p. 256.

<sup>134</sup> Cf. A. MANDOUZE, *Prosopographie chrétienne du bas-empire 1: Afrique (303-533)*, Paris 1982, p. 512.

<sup>135</sup> Cf. *uita Fulg.* 27 p. 133. Di questo *Contra Fabianum*, scritto in dieci libri, restano 39 frammenti che si possono leggere alle pp. 761-866 di *CCb* 91 A.

<sup>136</sup> Cf. A. MANDOUZE, *Prosopographie chrétienne du bas-empire*, cit., pp. 309-327.

<sup>137</sup> Fulg., *epist.* 8, 2 p. 258, 33.

<sup>138</sup> Mediante una lettera non pervenuta, come abbiamo visto nella prima parte di questo intervento (punto 7).

<sup>139</sup> Cf. Fulg., *epist.* 8, 2 p. 258, 33.

Fulgenzio rispose dunque a Donato con questa lettera; e non si è limitato a difendere con l'abituale supporto scritturistico la visione cattolica delle relazioni tra il Padre e il Figlio, consolidata ormai da specifiche pronunce conciliari e riflessioni patristiche, ma si spinse pure a mettere in guardia il suo interlocutore dagli errori di altri eresiarchi (Eutiche, Fotino, Macedonio, Mani, Nestorio, Sabellio), respingendone le deviazioni segnatamente in ordine alla concezione trinitaria e all'Incarnazione<sup>140</sup>. Brevemente, il vescovo di Ruspe tratta pure dello Spirito santo, dimostrandone la divinità.

Epistola 9  
(Di Vittore a Fulgenzio)

Vittore fu certamente un uomo di fede. Forse monaco: sembrano autorizzare quest'ipotesi passaggi della lettera come *omnis conseruorum nostrorum...religiositas*<sup>141</sup>, se questi *conserui nostri* sono - come pare - dei *serui Dei*<sup>142</sup>; e come *guberna ergo et exorna famulum quem nutristi et praesta doctrinam quam frequentius docuisti*<sup>143</sup>, che certo evoca una remota consuetudine di Vittore con il magistero spirituale e dottrinale di Fulgenzio. Un ruolo siffatto farebbe comprendere meglio anche la reazione di Vittore contro quel Fastidioso, che 'fastidiosamente' disprezzava la vita dei venerabili monaci come fosse la più vile di questo mondo<sup>144</sup>.

Tra Vittore e Fulgenzio correva un'*antiqua familiaritas*<sup>145</sup>, dice lo stesso Vittore, non senza ricordare che proprio Fulgenzio *ante annos plurimos* aveva invocato il Signore perché gli salvasse l'anima, tenendola lontano dalle tentazioni di questa vita<sup>146</sup>. Con la memoria, l'autore di questa lettera sembra risalire il tempo fino a monte della relegazione di Fulgenzio in Sardegna; sicché non pare azzardato avanzare l'ipotesi che Vittore fosse africano. E c'è dell'altro.

<sup>140</sup> Si vedano i capp. 20-28 della lettera, alle pp. 269-272.

<sup>141</sup> Fulg., *epist.* 9, p. 279, 101.

<sup>142</sup> Ricordo che in quest'epoca *seruus / famulus Dei* poteva designare il cristiano che avesse consacrato la sua vita all'impegno monastico: cf. C. MOHRMANN, *Études sur le latin des chrétiens* 2, Roma 1961, p. 336 s.

<sup>143</sup> Fulg., *epist.* 9, 5, p. 280, 112.

<sup>144</sup> *Ibid.* 9, 4 p. 278, 64-66.

<sup>145</sup> *Ibid.*, p. 279, 91.

<sup>146</sup> *Ibid.* 9, 3 p. 278, 54.

Nella stessa lettera Vittore si scusa con Fulgenzio della propria *rusticitas*, affermando di avere smarrito quasi del tutto gli antichi apprendimenti: avviluppato com'è in occupazioni disparate, egli è arrivato al punto da stentare anche nell'*usum...Latini sermonis*<sup>147</sup>; pare dunque lecito pensare a una sua collocazione stabile presso comunità periferiche poco penetrate dalla lingua latina, dove più tenace persisteva invece l'uso di espressioni linguistiche locali<sup>148</sup>.

\*\*\*

Avuto tra le mani un *sermo* che l'ariano Fastidioso - *monachus e presbyter* prima, *inde... ex catholico factus haereticus*<sup>149</sup>- aveva scritto contro cattolici e donatisti, Vittore ne invia una copia a Fulgenzio, insieme con una lettera di accompagnamento che è questa *epistula Victoris ad Fulgentium*. Egli chiede all'antico maestro di intervenire per confutare la *uanitas* di Fastidioso e del *serpens* cui Fastidioso guarda come suo maestro, cioè a dire Ario, nonché per soffocare ogni nequizia escogitata contro Dio, distruggendone con le sante risposte la lingua velenosamente trisulce<sup>150</sup>. E così avvenne: Fulgenzio scrisse e dedicò a Vittore il *Contra sermonem Fastidiosi ariani*, dove all'eretico dissoluto contesta la perversa dottrina professata. Inoltre, a Fastidioso il vescovo di Ruspe rinfaccia pure di aver saccheggiato, per la parte specifica, quanto personalmente aveva scritto su pelagiani e donatisti al tempo dell'esilio, in due lettere che aveva indirizzato alla cattolica Stefania a nome di tutta la comunità dei religiosi africani relegata in Sardegna: *omnia quae aduersus Donatistas posuit* (scil. *Fastidiosus*), *de quibusdam duabus epistulis furatus est, in quibus contra Pelagianos atque Donatistas cum nobis in exilio Sardiniae constitutis ad religiosam Ecclesiae filiam Stephaniam esset ab omnibus rescribendum*<sup>151</sup>.

\*\*\*

<sup>147</sup> *Ibid.* 9, 5 p. 280, 108.

<sup>148</sup> Nell'Africa di questo periodo era sicuramente attivo il punico; ma non solo: cf. C. SAUMAGNE, *La survivance du punique en Afrique aux Ve et VIe siècles après J.-C.*, in «Karthago» 4 (1953), pp. 169-178.

<sup>149</sup> Cf. Fulg., *c. serm. Fastidiosi Ariani* 1, 1 p. 283 s.

<sup>150</sup> Si veda il cap. 4 p. 278 s. dell'*epistula Victoris*.

<sup>151</sup> Cf. Fulg., *c. serm. Fastidiosi Ariani* 10 p. 296, 454-460. Delle due lettere di Stefania e delle risposte scritte a nome della comunità lo stesso Fulgenzio fece un *opusculum* (non pervenuto), che inviò al discepolo di un tempo insieme con il *Contra sermonem Fastidiosi Ariani* (cf. *ibid.*, p. 296, 460-463).

Mentre scrive il *Contra sermonem Fastidiosi ariani* Fulgenzio ha dunque lasciato definitivamente la Sardegna e si trova nella sede episcopale di Ruspe, dove quasi certamente lo ha raggiunto la lettera di Vittore dopo l'anno 523. Ritengo infatti che Fulgenzio avesse una visione unitaria della sua relegazione a Cagliari e che non distinguesse, come siamo soliti fare noi, il periodo che precede la convocazione a Cartagine per la disputa dottrinale con Trasamondo, dal periodo conclusivo della relegazione medesima. E ciò per due ragioni:

a) perché la convocazione di Fulgenzio a Cartagine aveva certo carattere temporale in quanto, come dice l'anonimo autore della sua biografia - e Fulgenzio non poteva ignorarlo -, Trasamondo desiderava mettere alla prova colui sul quale generalmente la Chiesa cattolica forniva buone referenze, convinto di potergli creare delle difficoltà sul piano dottrinale e di conseguire così un successo vantaggioso per l'arianesimo. Notoriamente, nella disputa il re Trasamondo venne però sopraffatto da Fulgenzio, che non di meno fu costretto a riprendere il mare alla volta della Sardegna<sup>152</sup>;

b) perché il soggiorno a Cartagine in un *hospitiolum* - dove per altro riconvertiva molti dei fedeli che andavano a trovarlo, inducendo a *plangere* sugli errori quanti si erano fatti ribattezzare<sup>153</sup> -, non ha mai segnato un pieno distacco dai *diuina castra*. Ad essi Fulgenzio ritornerà *insignibus laureis adornatus*, per riprendere il suo posto tra gli *antiqui commilitones* carico di gloria: era contento di avere sventato le insidie del re dei Vandali<sup>154</sup>, consapevole dei meriti acquisiti agli occhi di Dio per avere sofferto nel nome della fede. Una specie di martirio incruento.

Fulgenzio ha pertanto una visione unitaria del suo *exilium Sardiniae*, al pari di quello dei suoi *commilitones*, cui pone fine soltanto la morte di Trasamondo.

<sup>152</sup> Per questi temi si veda *uita Fulg.* 20-21 pp. 99-107.

<sup>153</sup> Cf. *ibid.* 20 p. 99 s.

<sup>154</sup> Cf. *ibid.* 23 p. 111.



Epistola 10  
(Di Scarila a Fulgenzio)

Scarila è cristiano di fede cattolica inesperto di problemi dottrinali, ma desideroso di apprendere. Non sappiamo altro di preciso e anche il suo nome ha origini oscure<sup>155</sup>.

Convenuto alla mensa dell'amico Evento, un cattolico altrimenti sconosciuto<sup>156</sup>, Scarila ebbe parte in una discussione animata sul tema dell'Incarnazione e sulla creazione<sup>157</sup>. Tra l'altro, i commensali si domandavano se a discendere e assumere la natura umana sia stato proprio Dio Padre o se piuttosto Dio Padre non vi abbia mandato il Verbo<sup>158</sup>; e se mosche, pulci, scorpioni e altri animali ripugnanti come le cimici li abbia creati Dio o non piuttosto il diavolo, dopo la sua cacciata dal paradiso<sup>159</sup>. Poiché nessuno fu capace di proporre convincenti risposte, a motivo della propria *imperitia*, per comune desiderio Scarila ricorse perciò alla *peritia* di Fulgenzio, che nell'occasione scrive il *Liber ad Scarilam de incarnatione Filii Dei et uilium animalium auctore*, opera comunemente attribuita all'attività letteraria degli ultimi anni della sua vita<sup>160</sup>.

Epistola 11  
(Di Ferrando a Fulgenzio)

Se la *Vita Fulgentii* non è di Ferrando, come ho sostenuto in altra occasione<sup>161</sup>, allora bisognerà cassare ogni rapporto di quest'opera con il profilo biografico di Ferrando. Dalle lettere di

<sup>155</sup> Secondo Susan T. STEVENS, *The Circle of Bishop Fulgentius*, cit., p. 333, Scarila potrebbe essere nome vandalico o punico.

<sup>156</sup> Cf. A. MANDOUZE, *Prosopographie chrétienne du bas-empire*, cit., p. 361, s.v. *Eventus*.

<sup>157</sup> Susan T. STEVENS, *The Circle of Bishop Fulgentius*, cit., p. 332, ricorda «similar scenes» avvenute a Narbona e a Lione, descritte da Sidonio Apollinare in *carm.* 23, 439 s. e *epist.* 9, 13, 4. Bisogna tuttavia rilevare che a Narbona e a Lione la conversazione ristagnava su argomenti profani e poteva scadere anche nella battuta piccante; ciò che invece non avviene alla mensa di Evento.

<sup>158</sup> Si veda l'*epistula Scarilae* 3 p. 311, 16-18.

<sup>159</sup> *Ibid.* 4 p. 312, 35-39.

<sup>160</sup> Cf. J. FRAIPONT in *CCh* 91, p. VII. L'opera si può leggere alle pp. 312-356 dello stesso volume.

<sup>161</sup> Si veda il mio *Sulla paternità della Vita Fulgentii*, in «VetChr» 23 (1986), pp. 63-71.

Ferrando e dalle risposte di Fulgenzio apprendiamo per altro che il *diaconus Ecclesiae Carthaginiensis*<sup>162</sup>:

a) chiama Fulgenzio *absens magister*<sup>163</sup>: una deferenza che va intesa quanto meno sul piano dottrinale, come dimostrano le numerose richieste di chiarimenti sottoposte all'attenzione del grande vescovo (cf. *infra*); senza per altro escludere che Ferrando sia stato discepolo di Fulgenzio in senso stretto;

b) ha perpetuato il suo atteggiamento deferenziale verso Fulgenzio al di là della loro possibile frequentazione. Lo scambio epistolare, che pare non avvenisse d'ordinario<sup>164</sup>, poteva essere una buona occasione anche per avanzare delle richieste di manoscritti<sup>165</sup>;

c) ha condiviso amici comuni con Fulgenzio<sup>166</sup>;

d) dopo la morte di Fulgenzio assume un ruolo primario nella coscienza cattolica del tempo, divenendo un punto di riferimento anche per chi risiedeva in altre sponde del Mediterraneo. Sono istruttive a questo proposito le lettere indirizzate a personaggi che da Roma e da Costantinopoli lo sollecitavano a manifestare il suo pensiero in merito alla questione dei Tre Capitoli e alla formula *unus de Trinitate passus est carne*: le sue argomentazioni poggiano segnatamente sull'autorità delle delibere conciliari di Calcedonia 451<sup>167</sup>. Anche il supposto completamento della lettera indirizzata

<sup>162</sup> Cf. Fulg., *epist.* 12, 2 p. 363, 19.

<sup>163</sup> *Ibid.* 13, 1 p. 385, 4.

<sup>164</sup> Si veda l'avvio della seconda lettera di Ferrando a Fulgenzio (n. 13 dell'epistolario fulgenziano, p. 385, 4): *saepe multa uolui affectu interrogare discendi, sed absentem magistrum frequentibus epistulis compellare, portitorum raritas ex itineris longinquitate prohibuit.*

<sup>165</sup> In chiusura della stessa *epist.* 13 (p. 386 s.) Ferrando chiede a Fulgenzio il *Liber de regula uerae fidei* (= *de fide ad Petrum seu de regula fidei*), l'*epistula ad Iohannem Tharsensem episcopum* (perduta) e l'*epistula de oratione*, della quale ho parlato in precedenza.

<sup>166</sup> Ricordo che Ferrando ha inviato lettere a Eugippio, lo stesso abbate del *castrum Lucullanum* cui a sua volta Fulgenzio indirizza l'*epistula* inserita come n. 5 di questa raccolta; a Regino, cui Fulgenzio non fece in tempo a completare l'*epistula* inserita come n. 18 di questa raccolta, per il sopraggiungere della morte; ecc.

<sup>167</sup> Si vedano in particolare le *epistulae* 3, 5 e 6 (PL 67, 889-928): cf. R.B. ENO, *Doctrinal Authority in the African Ecclesiology of the Sixth Century: Ferrandus and Facundus*, in «REAug» 22 (1976), pp. 95-113; M. SIMONETTI, *Ferrando di Cartagine nella controversia teopaschita*, in *Fides sacramenti, sacramentum fidei*. Studies in Honour of P. Smulders, Assen 1981, pp. 219-231.

a Regino, lasciata incompiuta da Fulgenzio per il sopraggiungere della morte (su questo problema si vedano però le considerazioni espresse al punto 11 del primo capitolo, *supra*), potrebbe rientrare in questo nuovo ruolo di Ferrando, come erede spirituale di Fulgenzio;

e) lascia delle *epistulae*<sup>168</sup> e una *breviatio canonum*<sup>169</sup>.

Facondo di Ermione ricorda Ferrando come defunto nell'*Ad Iustinianum pro defensione Trium capitulorum*, opera comunemente ritenuta anteriore al 548.

\*\*\*

Il carteggio Ferrando-Fulgenzio dovrebbe datare 523-527<sup>170</sup>, anni che Fulgenzio trascorse a Ruspe dopo il suo rientro definitivo in Africa dalla relegazione di Cagliari: sono pervenute due lettere di Ferrando, che in più occasioni rivelano una personalità non ancora pienamente matura sul piano dottrinale, e le relative risposte di Fulgenzio. Nessuna conserva riferimenti chiari all'esilio.

L'*epistula* 11 dell'epistolario fulgenziano, indirizzata dunque da Ferrando a Fulgenzio, è nota come *epistula de salute Aethiopis moribundi*: il diacono di Cartagine sottopone all'attenzione di Fulgenzio dei quesiti sulla salvezza di un catecumeno che aveva ricevuto il battesimo in punto di morte, essendo privo di coscienza. In particolare, Ferrando tra l'altro domanda:

1) se questa mancanza di coscienza, al momento del battesimo, non abbia pregiudicato all'Etiope il conseguimento della beatitudine eterna;

2) perché non vengono battezzati pure quei catecumeni, dei quali furono a tutti note la volontà e la fedele devozione e che per il sopraggiungere improvviso della morte non abbiano avuto il tempo di ricevere il battesimo da vivi;

3) cosa bisogna pensare di quanti, battezzati nelle piene facoltà mentali, siano stati colti dalla morte prima di aver potuto mangiare la carne e bere il sangue del Signore.

La risposta di Fulgenzio si avvale ampiamente del *sermo* 272 di Agostino, che riporta quasi per intero.

<sup>168</sup> A parte quelle inserite come n. 11 e 13 dell'epistolario fulgenziano, altre lettere di Ferrando si possono leggere in *PL* 67, 887-950.

<sup>169</sup> Si può leggere secondo l'edizione C. MUNIER in *CCb* 149, pp. 287-306.

<sup>170</sup> Cf. G.G. LAPEYRE, *Saint Fulgence de Ruspe*, cit., p. 330.

Epistola 12  
(Di Fulgenzio a Ferrando)

E' la risposta di Fulgenzio ai quesiti posti da Ferrando con la lettera precedente, cui rinvio per altre considerazioni sui rapporti e sul carteggio Ferrando-Fulgenzio. Nell'occasione, dicevo, Fulgenzio si avvale ampiamente anche del *sermo* 272 di Agostino, che riporta quasi per intero in chiusura della lettera. Tra l'altro, Fulgenzio

1) rassicura Ferrando sulla validità del battesimo e sulla conseguente salvezza del catecumeno, che dopo aver promesso di rinunciare al diavolo e di seguire l'insegnamento del Simbolo, recitato a memoria davanti al popolo fedele, a causa di un'improvvisa malattia era pervenuto al battesimo privo di conoscenza;

2) afferma che i morti non possono essere battezzati perché il peccato, che è comune al corpo e parimenti all'anima, non può essere rimesso se l'anima sia separata dal corpo: l'anima non può essere salvata senza la carne, né la carne può essere salvata senza l'anima;

3) sostiene che quanti vengono battezzati nelle piene facoltà mentali otterranno comunque la salvezza, anche se la morte improvvisa non consenta loro di mangiare la carne e di bere il sangue del Signore. E ciò perché, egli dice, con la rigenerazione mediante il battesimo ogni fedele diviene Tempio di Dio.

Epistola 13  
(Di Ferrando a Fulgenzio)

E' la seconda lettera di Ferrando a Fulgenzio, delle due pervenute, nota come *Epistula de quinque quaestionibus*<sup>171</sup>. Il diacono di Cartagine pone infatti all'attenzione del vescovo le seguenti questioni:

1) poiché la Trinità è unica per natura, opera e volontà, è forse inseparabile anche nelle persone o le persone sono separabili?

2) E' corretto affermare che la divinità di Cristo è nata, ha sofferto, è stata messa in croce ed è morta?

3) L'anima di Cristo ha piena conoscenza della divinità, così come si conoscono tra di loro il Padre, il Figlio e lo Spirito santo?

<sup>171</sup> Questo titolo è già nel ms. Paris. Lat. 2156, sec. X, della Bibl. Nat.



4) La Chiesa di quasi tutte le regioni dell'Africa è solita recitare *per Iesum Christum Filium tuum Dominum nostrum, qui tecum uiuit et regnat in unitate Spiritus sancti*<sup>172</sup>: ciò significa forse che solo il Figlio regna con il Padre?

5) Nel racconto dell'ultima cena, proposto dall'evangelista Luca, bisogna forse intendere che vi furono due calici diversi o che uno stesso calice venne dato per due volte?

La risposta di Fulgenzio giungerà con l'*epistula* inserita come n. 14 del suo epistolario ed è articolata come un vero e proprio trattato<sup>173</sup>. Oltre che dell'abituale supporto scritturistico, il vescovo africano questa volta si avvale anche di numerose testimonianze patristiche, segnatamente da opere di Agostino, Ambrogio, Gelasio e Leone Magno.

#### Epistola 14 (Di Fulgenzio a Ferrando)

E' la risposta di Fulgenzio alle *quaestiones* poste da Ferrando con la lettera inserita come tredicesima di questo carteggio: una trattazione di largo respiro, minuziosa, sorretta da una dovizia di testimonianze non solo scritturistiche, ma anche patristiche, segnatamente da Agostino, Ambrogio, Gelasio e Leone Magno.

In linea perfetta con la duplice tradizione, Fulgenzio afferma dunque che:

1) le persone trinitarie sono inseparabili, essendo una la natura del Padre, del Figlio e dello Spirito santo, così come una è l'eternità, l'onnipotenza, l'immensità;

2) non la divinità del Figlio soggiacque alla passione, ma la sua sola carne;

<sup>172</sup> Formula liturgica: in chiusura delle preghiere innalzate a Dio Padre veniva invocata così l'intercessione del Figlio mediatore. Per le sue radici neotestamentarie si veda *Rom.* 5, 11.

C'è chi ha operato una trasposizione sul piano mistico della triplice valenza grammaticale della preposizione *per* - di luogo, di mezzo e di agente -, in quanto Cristo è Via, Mediatore e Agente della nostra salvezza: cf. A. BLAISE, *Le vocabulaire latin des principaux thèmes liturgiques*, Turnhout 1966, p. 374 nota 5.

<sup>173</sup> Certo non a caso vi sono codici che annunciano questa lettera come *Liber*: cf. ms. Paris. Lat. 1796, sec. VIII, della Bibl. Nat. (*Liber sancti Fulgentii*); ms. Paris. Lat. 2156, sec. X, della Bibl. Nat. (*Liber episcopi Fulgentii ad Ferrandum de quinque quaestionibus*); ms. Vat. Lat. 641, sec. XI (*Liber sancti Fulgentii episcopi ad Ferrandum*).

3) l'anima di Cristo ebbe piena consapevolezza della propria divinità, altrimenti non sarebbe pervenuta alla profondità della sapienza e della conoscenza di Dio;

4) lo Spirito santo regna insieme con il Padre e con il Figlio, perché unica è la potestà e la maestà, unica la sovranità della divinità;

5) nei due calici della Cena, secondo il racconto di *Lc* 22, 17-20, bisogna cogliere il Vecchio e il Nuovo Testamento: si beve con gioia il vino del Nuovo Testamento soltanto se se ne riconosca il significato e l'anticipazione nel Vecchio Testamento.

Nel corso della lunga trattazione Fulgenzio torna per altro su temi, dottrinali e non, che non sempre attraversano direttamente le *quaestiones* sollevate da Ferrando: basti segnalare il problema della grazia, che investe quello del libero arbitrio, del peccato originale, della predestinazione.

#### Epistola 15

(Sinodale di Fulgenzio a Giovanni e altri *fideles uiri*)

L'anonimo autore della *Vita Fulgentii* afferma - lo abbiamo visto - che durante la relegazione a Cagliari Fulgenzio era divenuto ben presto *lingua et ingenium* dei sessanta e più vescovi africani coinvolti nella stessa deportazione<sup>174</sup>. Per tale motivo, egli dice, quando essi erano chiamati a rispondere a chi da oltremare sottoponeva loro dei quesiti, *episcoporum cunctorum nomina dicebantur in titulo, sed solius beati Fulgentii sermo tenebatur in stilo*<sup>175</sup>. Una parte non quantificabile di questa corrispondenza sostenuta da Fulgenzio a nome della comunità è andata perduta; per esempio, le due lettere che indirizzò *ad religiosam Ecclesiae*

<sup>174</sup> Notoriamente, le cronache parlano anche di 120 (cf. Vict. Tonn., *chron.* a. 497, 4 p. 193 dell'ediz. T. MOMMSEN, in *MGH AA* 11; Isid. Hisp., *hist. Vandal.* 81 p. 299 *ibid.*) e di 220 vescovi (cf. Beda, *chron.* a. 506 p. 306 dell'ediz. T. MOMMSEN, in *MGH AA* 13); ma questi numeri potrebbero forse tener conto di tutta la comunità dei religiosi africani relegati a Cagliari, con preti e monaci: cf. *uita Fulg.* 19 p. 95 s.

<sup>175</sup> *Vita Fulg.* 18 p. 91. Per il biografo, questo ruolo svolto da Fulgenzio in Sardegna è analogo a quello svolto da Aurelio, primate d'Africa del tempo di Agostino, che durante il suo lunghissimo episcopato (circa 388-430) avrebbe convocato e presieduto a Cartagine numerosi concili, redigendone gli Atti a nome di tutti i vescovi convenuti.

*filiam Stephaniam*<sup>176</sup>. Restano tutttavia due lunghe lettere dogmatiche: quella inserita come n. 15 dell'epistolario fulgenziano, che i manoscritti designano espressamente come *epistula episcoporum*<sup>177</sup>, e quella inserita come n. 17, che i manoscritti designano espressamente come *rescriptum episcoporum*<sup>178</sup>. Su entrambe corrono tra gli studiosi diverse imprecisioni.

\*\*\*

Le lettere contrassegnate come n. 15 e 17 dell'epistolario fulgenziano sono indirizzate a dei monaci:

la n. 17 venne scritta a Cagliari - lo vedremo più avanti - ed è indirizzata al diacono Pietro e agli altri *fratres in causa fidei Romam directi*. Per suo tramite Fulgenzio risponde a domande formulate (verosimilmente) dal diacono Pietro anche a nome di altri *fratres*, in una lettera che possiamo leggere come n. 16 della corrispondenza fulgenziana;

la lettera n. 15 venne scritta invece dopo il rientro definitivo a Ruspe, quando evidentemente Fulgenzio non aveva esaurito ancora il suo ruolo di *lingua et ingenium* dei vescovi africani. Essa è diretta al presbitero e archimandrita Giovanni, al diacono Venerio e ad altri *fideles uiri*, che avevano firmato una loro precedente lettera, non pervenuta, inviata ai vescovi africani relegati a Cagliari. Sulla esistenza di quest'ultima lettera non sussistono dubbi, in quanto essa trova chiare conferme nella risposta formulata da Fulgenzio anche a nome degli altri vescovi confessori: si vedano passi come *accepimus itaque uestrae caritatis epistulam* e come *de his quae uestris litteris indidistis*<sup>179</sup>. Attraverso i capitoli 6-9 della stessa lettera n. 15 (pp. 449-451) Fulgenzio fa conoscere agli interlocutori, che ne avevano fatto esplicita richiesta, il punto di vista della comunità episcopale che rappresenta sul contrastato valore simbolico delle figure di Esaù e di Giacobbe. Tema, questo, che non compare nelle lettere n. 16 e n. 17 e che appare invece ampiamente discusso nel primo libro del *De ueritate praedestina-*

<sup>176</sup> Cf. Fulg., c. *sermonem Fastidiosi Ariani* 10 p. 296, 457.

<sup>177</sup> Cf. ms. 1006 (Cheltenham 12260) della Bibl. Naz. di Roma, sec. VIII-IX.

<sup>178</sup> Oltre a quello riferito alla nota precedente, si veda il ms. 226 (134) della Bibl. Mun. di Grenoble, sec. XII, che J. Fraipont segnala nel *Monitum* alla sua edizione in *CCb* 91 A, p. 446.

<sup>179</sup> Fulg., *epist.* 15, 2 p. 447, 24 e 15, 6 p. 449, 90 (rispettivamente).

*tionis et gratiae*: un'opera che tratta gli stessi temi dell'epistola n. 15 e che il vescovo di Ruspe ha scritto proprio per il presbitero e archimandrita Giovanni e per il diacono Venerio, cioè per gli stessi religiosi cui è inviata l'epistola n. 15.

Da quanto precede possiamo dunque individuare le seguenti relazioni:

<i>epistula</i> perduta	{	<i>epist.</i> 15 <i>De ueritate praedestinationis et gratiae</i>
epistula 16	↔	epistula 17

\*\*\*

L'anonimo autore della biografia di Fulgenzio racconta tra le altre cose che <sup>180</sup>:

a) in un tempo non precisato, ma in ogni caso da rapportare alla seconda parte della relegazione di Fulgenzio a Cagliari, molti monaci di Costantinopoli vennero mossi allo sdegno da due libri, che un vescovo gallo di nome Fausto <sup>181</sup> aveva composto *contra gratiam*, per favorire occultamente i pelagiani <sup>182</sup>;

b) questi due libri vennero inviati a Fulgenzio perché li esaminasse. E ciò fece: Fulgenzio rispose allora con sette libri, per confutare le argomentazioni deliranti <sup>183</sup> che nell'opera di Fausto si leggevano in tema di libero arbitrio e di *gratia*;

c) dopo aver terminato quest'opera *protinus est longissimae captiuitatis catena dirupta*, in seguito alla morte del re Trasmundo e alla liberalità del nuovo sovrano, Ilderico <sup>184</sup>.

<sup>180</sup> Per il racconto generale di queste vicende, che intorno agli anni 519-520, a Costantinopoli, videro in prima fila dei monaci venuti dalla Scizia, si veda L. DUCHESNE, *L'église au VI<sup>e</sup> siècle*, Paris 1925, pp. 43-65.

<sup>181</sup> Si tratta di quel Fausto vescovo di Riez a partire dal 457, che raccolse le istanze specialmente monastiche del Sud-Est della Gallia e divenne critico nei confronti della dottrina agostiniana della grazia e della predestinazione: cf. C. TIBILETTI, *Libero arbitrio e grazia in Fausto di Riez*, in «Augustinianum» 19 (1979), pp. 259-285. L'opera cui si riferisce la *Vita Fulgentii* è il *De gratia*.

<sup>182</sup> *Vita Fulg.* 25 p. 119. Fulgenzio combatte in realtà la dottrina dei Provenzali avversa alla predestinazione agostiniana e desiderosa di evidenziare la centralità dell'arbitrio umano.

<sup>183</sup> Si tratta del *Contra Faustum Reiensem*, non pervenuto.

<sup>184</sup> Cf. *uita Fulg.* 25 p. 121.



La lettera perduta che il presbitero e archimandrita Giovanni, il diacono Venerio e altri *fideles uiri* hanno indirizzato agli esuli africani, rifletteva dunque il disagio che la circolazione di quella dottrina creava in ambienti monastici costantinopolitani e lamentava le pericolose aperture di certi fratelli cattolici, desiderosi di far valere contro la grazia di Dio la libertà dell'arbitrio umano. Per Giovanni e Venerio, Fulgenzio scrisse prima il *De ueritate praedestinationis et gratiae*, che *uita Fulg.* 27 (p. 133) colloca espressamente tra le molte opere nuove composte dal santo africano dopo il suo rientro definitivo a Ruspe; e poi l'epistola 15, a nome di tutti i suoi colleghi, con la quale si rivolge anche agli altri *fideles uiri* che avevano sottoscritto la lettera inviata ai confessori africani relegati a Cagliari: «dilettissimi fratelli, scrive Fulgenzio a nome di tutti i vescovi, abbiamo deliberato di rispondere alle vostra domanda con una lettera che riassume la nostra comune volontà. D'altro canto...uno di noi rispose a tutte le riserve che a vostro dire i ricordati fratelli nutrirono e manifestarono contro la grazia e la predestinazione, nei tre libri a voi dedicati»<sup>185</sup>.

La datazione relativamente bassa della lettera n. 15 trova per altro anche una conferma interna, dove il santo vescovo di Ruspe ricorda il papa Ormisda *beatae memoriae*<sup>186</sup>: Ormisda è morto nell'agosto del 523, alcuni mesi dopo la morte di Trasamondo (maggio 523), quando il successore Ilderico aveva ormai consentito il rientro in Africa di tutti i religiosi confinati dal suo predecessore<sup>187</sup>.

Nella lettera n. 15, Fulgenzio difende la dottrina agostiniana della grazia e della predestinazione con un rigore e con una coerenza non sempre riscontrati nel suo modello. In particolare, egli insiste sull'assoluta gratuità della grazia; sulla necessità della stessa grazia per avviare e per completare qualunque opera meritoria, in quanto l'uomo non potrebbe neppure credere in Dio, se la grazia non lo illuminasse preventivamente; sull'arbitrio umano, che potrà essere libero e buono solo quando la grazia l'abbia liberato dalla schiavitù del peccato; sulla perpetuazione del peccato originale e

<sup>185</sup> Sono i tre libri del *De ueritate praedestinationis et gratiae*, che si possono leggere in *CCh* 91 A, pp. 458-548.

<sup>186</sup> *Fulg., epist.* 15, 18 p. 456, 316.

<sup>187</sup> Cf. *uita Fulg.* 25 p. 121.

sulla necessaria azione rigeneratrice del battesimo; sulla predestinazione dei santi.

### Epistola 16

(Di Pietro e altri *fratres* agli esuli africani)

Negli anni 519-520 Costantinopoli viveva un acceso dibattito sulla formula cristologica *unus de Trinitate passus est carne*, che nelle intenzioni dei promotori doveva forse impedire deviazioni da Calcedonia 451 e dal *Tomus Leonis*. In favore di questa formula erano perciò esponenti dell'ortodossia calcedonese, che si adoperavano alacramente, seppure vanamente, per ottenere consensi anche dal vescovo di Roma. Nel medesimo torno di tempo sorgeva per altro nella città un ulteriore motivo di turbamento a causa della dottrina avversa alla predestinazione divulgata dai Provenzali, cui recentemente aveva ridato vigore - casualmente, secondo qualcuno<sup>188</sup> - una rinnovata attenzione per l'opera del vescovo Fausto di Riez<sup>189</sup>.

Animatore dei due movimenti è riconosciuto un gruppo di cosiddetti <Sciti>, forse monaci goti della Dubrogia (goto era pure il *magister militum* Vitaliano), che s'industriavano ad offrire all'ortodossia cristiana «formule sempre nuove» mediante le quali assicurarsi la salvezza<sup>190</sup>. Una delegazione di questi monaci ruppe gli indugi: si recò nell'Urbe, con l'intenzione di ottenere direttamente dal papa Ormisda le risposte desiderate, e sottopose le proprie convinzioni dottrinali alla riflessione dei vescovi africani relegati a Cagliari, inviando loro una lettera sottoscritta dal diacono Pietro, dai monaci Giovanni e Leonzio, dal lettore Giovanni e dagli altri *fratres in causa fidei Romam directi*: è la lettera della quale ci stiamo occupando. In particolare, questi monaci chiedevano rassicurazioni sia in tema di cristologia, segnatamente per

<sup>188</sup> Cf. L. DUCHESNE, *L'église au VI<sup>e</sup> siècle*, cit., p. 62.

<sup>189</sup> Specie il *De gratia*: si vedano anche le considerazioni relative all'epistola n. 15, *supra*.

<sup>190</sup> Cf. H.-G. Beck in *Storia della Chiesa* 3, cit., p. 19 s. Su questi monaci raccolse *documenta et testimonia* latini F. Glorie in *CCb* 85 A, pp. VIII-XVI, dove mette insieme e offre una lettura critica degli *opuscula* di Massenzio e di altri monaci sciti. L'editore tenta un approccio con il difficile problema dell'origine, dei personaggi più autorevoli e del ruolo avuto da questo movimento, nei *Prolegomena*, cui rinvio anche per la bibliografia specifica.

quanto riguarda l'Incarnazione del Verbo e le due nature di Cristo, sia in tema di grazia e di predestinazione, che a sua volta investiva il problema del peccato originale, della libertà dell'uomo e del giudizio di Dio.

Ormisda fece attendere la delegazione dei monaci sciti dal giugno del 519 all'agosto del 520, per poi allontanarli dalla città senza dar loro soddisfazione, facendoli anzi seguire da un giudizio estremamente severo. Infatti, in una lettera indirizzata al vescovo africano Possessore, il papa metteva in guardia l'amico descrivendo questi monaci come opportunisti, spregiatori delle antiche autorità, desiderosi di sollevare nuovi problemi, gonfi di superbia, violenti nel seminare delitti e nell'ordire velenose maldicenze, sediziosi, seminatori di zizzania e ribelli a ogni regola, sempre ostinatamente attaccati alle proprie opinioni<sup>191</sup>. Di fatto, Ormisda non approva la formula caldeggiata dai monaci sciti e quanto alla dottrina divulgata dai Provenzali, nella stessa lettera a Possessore egli affermava di non ritenere buon cristiano né Fausto di Riez né chiunque altro avesse rifiutato di modellare la sua fede su quella testimoniata dai Padri, ricordando soprattutto Agostino<sup>192</sup>.

I confessori africani relegati a Cagliari risposero invece con una lunga lettera formulata da Fulgenzio a nome di tutta la comunità: un vero trattato sull'argomento. Contrariamente al papa Ormisda, Fulgenzio approva la professione di fede espressa dai monaci sciti; ma indugia in modo particolare sul problema della grazia e della predestinazione.

#### Epistola 17

(Sinodale di Fulgenzio a Pietro e altri *fratres*)

E' la seconda delle due lettere sinodali pervenute - l'altra è la n. 15 dell'epistolario -, che Fulgenzio ha formulato come *lingua et ingenium* dei vescovi africani relegati a Cagliari; ma è la più antica e dovrebbe risalire al periodo cagliaritano compreso tra la disputa dottrinale sostenuta da Fulgenzio a Cartagine con il re dei

<sup>191</sup> Hormisdas, *epist.* 231, 6-8 p. 697 s. della *Collectio Avellana*, ediz. O. GÜNTHER (CSEL 35). Sulla lettera di Ormisda si veda A. QUACQUARELLI, *Papa Ormisda al vescovo Possessore*, in «VetChr» 30 (1993), pp. 5-15, che indugia in particolare sugli aspetti stilistici.

<sup>192</sup> Hormisdas, *epist.* 231, 10-15 p. 699 s. dell'ediz. cit. Fulgenzio cita un passo di questa lettera in *epist.* 15, 18 p. 456, 320-324.

Vandali, Trasamondo, e il 523, anno del suo rientro definitivo a Ruspe. Anzi, per l'incalzare degli avvenimenti che l'hanno sollecitata, essa non dovrebbe scostarsi troppo dagli anni 519-520, cui si riferisce la lettera dei corrispondenti, contrassegnata come n. 16 dell'epistolario fulgenziano<sup>193</sup>. Con questa lettera, il diacono Pietro e gli altri *fratres in causa fidei Romam directi* chiedevano rassicurazioni dottrinali ai vescovi africani relegati a Cagliari, segnatamente in ordine all'Incarnazione del Verbo e alla dottrina della grazia.

\*\*\*

La risposta formulata da Fulgenzio è come un trattato, diviso nelle due parti specifiche: il tema dell'Incarnazione del Verbo, che occupa i capitoli 2-22; e quello della grazia, che occupa i capitoli 23-66.

Gli argomenti a favore dell'Incarnazione del Verbo sono fortemente ancorati alla tradizione cattolica delle due nature complete e non confuse nella sola persona del Figlio: la natura divina ed eterna, che trae origine da Dio Padre, e la natura umana, assunta nel tempo attraverso la Vergine. Egli afferma pure che per salvarci non la Trinità, ma il solo Figlio si fece simile alla carne del peccato, senza per altro contrarre peccato; sicché il vero cristiano deve credere nel Cristo vero Dio e vero uomo, che libera dalla morte.

Quanto al secondo tema, Fulgenzio vi si distende con maggiore disponibilità rispetto all'altro, a cominciare dalla condizione del primo uomo, cui Dio aveva donato una libertà sana e completa. Egli però divenne prevaricatore e consegnò così al dominio del peccato se stesso e tutta la sua discendenza: non può essere puro chi discende da un uomo immondo. Ecco allora la necessità della rigenerazione, mediante il battesimo e mediante la grazia che sana la volontà corrotta e predispone alla gloria uomini privi di qualsiasi merito. La fede, egli dice, non è insita nell'uomo; infatti solo quando la natura umana avverte di essere amata da Dio, ama Dio che ama lei e a Lui si lega mediante la fede<sup>194</sup>.

<sup>193</sup> Per altre considerazioni relative a circostanze e personaggi di questa lettera n. 17 rinvio agli appunti relativi alle lettere n. 15 e 16.

<sup>194</sup> Fulg., *epist.* 17, 44 (p. 597, 1213 per il testo latino).



Epistola 18  
(Di Fulgenzio a Regino)

Mentre Fulgenzio scrive questa lettera, nel versante orientale del cristianesimo *noua est orta inquisitio*<sup>195</sup> sul corpo di Cristo, che certuni ritenevano incorruttibile sin dal suo concepimento<sup>196</sup>, laddove altri lo ritenevano incorruttibile solo dopo la resurrezione. Esitante tra l'uno e l'altro schieramento, un personaggio di nome Regino si rivolge nell'occasione a Fulgenzio per essere istruito sulla corretta dottrina da osservare<sup>197</sup>; e Fulgenzio risponde con la lettera che leggiamo come n. 18 del suo epistolario, che però non ebbe il tempo di concludere per il sopraggiungere della morte<sup>198</sup>.

Posta dunque la lettera n. 18 agli epigoni dell'esistenza terrena di Fulgenzio - potrebbe esserne l'ultimo scritto -, nulla di sicuro possiamo dire sul destinatario, Regino, che Ferrando ricorderà come *dux illustris*<sup>199</sup>. C'è chi vorrebbe identificarlo con il Regino legato dell'imperatore Zenone<sup>200</sup>, che secondo Vittore di Vita nel giorno dell'Ascensione del 483 si trovava a Cartagine, proprio mentre il re Unerico indirizzava a Eugenio e agli altri vescovi di tutta l'Africa la convocazione per la conferenza che avrebbe avuto luogo nella stessa Cartagine il primo giorno del febbraio 484<sup>201</sup>. Ciò è possibile; ma non è agevole ammettere che questo *dux illustris* corrispondente di Fulgenzio e di Ferrando sia lo stesso, che circa mezzo secolo prima era legato imperiale presso il re dei Vandali.

\*\*\*

<sup>195</sup> *Ibid.* 18, 2 p. 619, 15.

<sup>196</sup> Dovrebbe trattarsi dei monofisiti, che per degenerazione della formula di Apollinare «una sola natura del Dio Logos incarnata» riconoscevano in Cristo la sola natura divina, dopo l'unione, avendo essa prevalso su quella umana.

<sup>197</sup> Questa lettera di Regino non è pervenuta.

<sup>198</sup> Su questa lettera n. 18 si vedano le anticipazioni espresse al punto 11 del primo capitolo, *supra*.

<sup>199</sup> Ferrand., *epist.* 7, 1 e 2 in *PL* 67, 928b e 929c, rispettivamente. Nella stessa lettera leggiamo per altro l'appellativo *comes*, che più di un editore accolse nel titolo dato all'*epist.* 18 di Fulgenzio: cf. P.F. CHIFFLETIUS (Divione 1649) e P. QUESNEL-L. MANGEANT (Parisiis 1684).

<sup>200</sup> Susan T. STEVENS, *The Circle of Bishop Fulgentius*, cit., p. 336 ritiene ciò 'with reasonable certainty'.

<sup>201</sup> *Vict. Vit.* 2, 38 p. 38, 22 dell'ediz. M. Petschenig (*CSEL* 7).

Dopo aver distinto due generi di corruzione, Fulgenzio invita ogni cristiano a tenere ben salda la fede secondo la quale Cristo sopportò volontariamente la corruttibilità della carne fino alla passione e alla morte, avendo provato per noi, tra l'altro, vera fame, vera sete, vera stanchezza. Gli sono però estranei sia il peccato originale, a motivo del suo straordinario concepimento, sia il peccato attuale.

Epistola 19  
(Di Fulgenzio a Faustino)

I manoscritti sono quasi tutti concordi nel tramandare il testo in argomento come *sermo excerptus* fulgenziano, da una *epistula ad Faustinum*<sup>202</sup> non altrimenti conosciuta. E sconosciuto è pure il destinatario di questa lettera, Faustino: un nome corrente anche nell'Africa del tempo, tra religiosi di rango diverso<sup>203</sup>.

\*\*\*

Datazione: possiamo affermare con buona certezza che questo *sermo excerptus*<sup>204</sup> è anteriore all'ascesa di Ilderico sul trono dei Vandali, avvenuta nel 523. Il regno di questo sovrano è infatti contraddistinto dalla mancanza di persecuzioni contro la Chiesa; anzi, dalla libertà concessa a tutti i cattolici che in vario modo soffrivano a causa della fede<sup>205</sup>. Il nostro *sermo*, invece, parla ancora - al presente - di nemici della fede che *persequuntur fidei ueritatem, aut squalore carcerum, aut exsiliorum deportatione uiolenter affligunt*, nonché della *callida seductio* e della *uiolenta compulsio*, mediante le quali costoro desiderano *deprauare* i veri seguaci di Cristo<sup>206</sup>. Si respira insomma la stessa atmosfera che proprio Fulgenzio descrive - talora con le stesse parole - nel suo

<sup>202</sup> Si veda l'apparato critico in CCh 91 A, p. 627. E' segnalato *sine inscriptione* il cod. C (Phillipps 1682 [Rose 37] di Berlino, sec. XI-XII), che così conclude: *explicit epistula sancti Augustini ad Petrum*.

<sup>203</sup> Cf. A. MANDOUZE, *Prosopographie chrétienne du bas-empire*, cit., p. 389.

<sup>204</sup> Al 'dialogo' epistolare sembrano condurre specialmente l'inizio del cap. 2 (p. 627, 24): *non obliuisceris diuinam misericordiam die noctuque supplicare*; e l'inizio del cap. 3 (p. 628, 37): *adhaerere igitur Deo, fili carissime, et in ipso spem tuam toto corde, fide et caritate constitue*.

<sup>205</sup> In effetti, Fulgenzio poté rientrare definitivamente in Africa (al pari degli altri esuli) ed esercitare il suo apostolato

<sup>206</sup> Fulg., *epist.* 19, 4 p. 629, 82.

*Psalmus contra Vandalos Arrianos*, scritto forse a Cagliari, dopo la disputa dottrinale con Trasamondo<sup>207</sup>. In questo *Salmo*, oltre a lamentare che gli ariani *fideles Christi persequuntur cum liuore* (verso 234), procurando loro sofferenze *in omni tribulazione* (v. 293), Fulgenzio ricorda pure la *gemina calliditas* con la quale essi *inferunt mortem* ai cattolici, dei quali *quos possunt seducunt donis frangunt alios terrore* (v. 235 s.).

\*\*\*

Quanto al contenuto, Fulgenzio è teso a delineare i fondamenti della fede cattolica e il ruolo della preghiera; esorta il suo corrispondente a confidare nella misericordia di Dio e paventa le conseguenze del giudizio finale, per chi si facesse cogliere nel peccato.

<sup>207</sup> Mi permetto di rinviare alla mia edizione del fulgenziano *Psalmus contra Vandalos Arrianos*, Torino 1983 (CP 9), p. 18 s.

# Die Scholien aus dem Oecumenius-Kommentar zur Apokalypse Kritische Herausgabe

von  
M. DE GROOTE  
(Brugge)

Im vorigen Jahr veröffentlichte ich die Ergebnisse meiner Untersuchungen in bezug auf die handschriftliche Überlieferung des Oecumenius-Kommentars zur Apokalypse<sup>1</sup>; dabei stellte sich heraus, daß Scholien aus diesem Werk in 17 Manuskripten aufbewahrt sind. Im vorliegenden Beitrag möchte ich diese Auszüge publizieren<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> M. DE GROOTE, *Die handschriftliche Überlieferung des Oecumenius-Kommentars zur Apokalypse*, SE 35 (1995), S. 5-29, und *Die Scholien aus dem Oecumenius-Kommentar zur Apokalypse*, ib., S. 31-43.

<sup>2</sup> Athos, Iviron 382 (*Greg.* 2254), eine Kopie der Handschrift Nr. (34)273 aus demselben Kloster (*Greg.* 2073), wird in dieser Herausgabe außer Betracht gelassen. — Reine orthographische Fehler, Fälle von Itazismus und von Verwechslung zwischen ε/αι und ο/ω, sowie Varianten mit/ohne *nu ephelkustikon*, werden, wie üblich, in der Regel im kritischen Apparat nicht erwähnt. — *Hoskier* = H.C. HOSKIER, *The complete Commentary of Oecumenius on the Apocalypse now printed for the first time from manuscripts at Messina, Rome, Salonika and Athos*, Humanistic series volume XXIII., Ann Arbor 1928.



## SIGLA

- C Parisinus Coislinianus graecus 205 (*Greg.* 93; 11., 14.-15. Jhdt.)  
H London, British Museum Harley 5778 (*Greg.* 110; 12. Jhdt.)  
L Laurentianus Conventi Soppressi 53 (*Greg.* 367; 28. Dezember 1331)  
P Parisinus graecus 101 (*Greg.* 468; 13. Jhdt.)  
V Vaticanus graecus 2062 (*Greg.* 627; 10. Jhdt.)  
D Athos, Dionysiu 27 (*Greg.* 935; 14. Jhdt.)  
M Maywood/Ill., Theol. Sem. Gruber 152 (*Greg.* 1424; 9.-10. Jhdt.)  
A Athos, Lavra 91 (olim A<sup>1</sup> 91) (*Greg.* 1732; 20. Dezember 1384)  
B Athos, Lavra 138 (olim B<sup>1</sup> 18) (*Greg.* 1734; 21. Juni 1015)  
G Athen, Nationalbibliothek 91 (*Greg.* 1828; 12. Jhdt.)  
Q Athos, Kutlumuşiu 82 (*Greg.* 1859; 14. Jhdt.)  
T Istanbul, Patriarchat (olim Chalki, Παναγίας τῆς Καμαριωτίσσης 26) (*Greg.* 1870; 11. Jhdt.)  
E Parisinus graecus 491 (*Greg.* 2027; 13. Jhdt.)  
F Parisinus Coislinianus graecus 256 (*Greg.* 2048; 11. Jhdt.)  
I Athos, Ivion (34)273 (*Greg.* 2073; 14. Jhdt.)  
K Athos, Konstamonitu 107 (*Greg.* 2079; 13. Jhdt.)

## SIGLA CONSENSVVM CODICVM

- a consensus codd. HVF  
b consensus codd. LP  
c consensus codd. DB  
d consensus codd. QTE

Σ<sup>1</sup>(in *Apoc.* 2,17 — *Hoskier* S. 53,23-26)

Νικῶσαν καὶ τῇ δόξῃ λαμπράν, τουτέστιν ᾧ ὀφθαλμοῦς οὐκ εἶδεν καὶ οὖς  
οὐκ ἤκουσεν καὶ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη, ᾧ ἠτοίμασεν ὁ  
Θεὸς τοῖς

1/3 I Cor. 2,9

HPVDMQTEFIK

1 τουτέστιν-τοῖς (3)]om. I | τουτέστιν]τοῦ ὅτι PF | οἶδε H | καὶ<sup>2</sup>-ἤκουσεν (2)]om. P || 2  
καὶ-τοῖς (3)]om. Q | ᾧ-τοῖς (3)]om. PDMTKa

\*

Σ<sup>2</sup>(in *Apoc.* 2,20 — *Hoskier* S. 55,13-14)

Τὴν πονηρίαν καὶ κακίαν λέγει λέγουσα ἑαυτὴν προφήτιν.

*Apoc.* 2,20

CHLPVDMBQTFIK

τὴν non liquet K | κακίαν non liquet K | λέγει]om. CMQTIKac | λέγουσα]λέγουσαν  
DQIb et forsā K | προφήτην M

\*

$\Sigma^3$ (in *Apoc.* 2,20 — *Hoskier* S. 55,15-16)

Ἡ τὴν αἰσθητὴν λέγει πορνείαν, ἥ τὴν ἀπὸ Θεοῦ ἀποστασίαν.

CHLPVDMBGQTEFIK

ἥ<sup>1</sup>]om. b | πορνείαν]om. MGlabcd

\*

 $\Sigma^4$ (in *Apoc.* 2,27 — *Hoskier* S. 56,9-10)

Τοὺς μὲν πιστοὺς ποιμανεῖ, τοὺς δέ γε ἀπειθεῖς συντρίψει.

HPVDMBQTEFIK

μὲν]om. I | δέ γε]om. I | γε]om. HPMQEF | ἀπειθεῖς]ἀπίστους PVMFIKcd

\*

Σ<sup>5</sup>(in *Apoc.* 2,28 — *Hoskier* S. 56,13-17)

Ἄστέρα πρωῒνὸν τὸν Σατανᾶν λέγει νῦν· δώσω οὖν, φησὶν, ὑποχείριον  
τὸν Σατανᾶν τοῖς ἐμοῖς θεράπουσιν. ὅμοιον τὸ παρὰ τῷ ἀποστόλῳ  
εἰρημένον· *συντρίψει ὁ Θεὸς τὸν Σατανᾶν ὑπὸ τοὺς πόδας ὑμῶν*. ὅτι δὲ  
ἀστὴρ ὁ Σατανᾶς ὀνομάζεται, ἄκουσον τοῦ προφήτου· *πῶς ἐξέπεσεν ὁ*  
5 *ἑωσφόρος ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ὁ πρωὶ ἀνατέλλων*;

3 Rom. 16,20 4/5 Is. 14,12

HLPVDMBQTEFIK

1 ἄστέρα]τὸν add. E | λέγει τὸν σατανᾶν (tr.) B | οὖν]νῦν add. M, om. b || 2  
θεράπῳσιν M | ὅμοιον-εἰρημένον (3)]καθὼς φησιν ὁ ἀπόστολος ὅτι b | τὸ]τῷ  
VMFIKcd | παρὰ]περὶ HQ || 3 ὁ θεὸς]om. Mb || 4 ἄκουε L, ἀκούεις K | προφήτου]  
λέγοντος add. B, ἡσαΐου b | ὁ<sup>2</sup>]om. F || 5 ἐκ τοῦ οὐρανοῦ]om. MIKacd | πρώην L |  
ἀνατέλλων]οὗτος λέγεται add. DT, ὅς ἐστι ὁ διάβολος add. B

\*

Σ<sup>6</sup>(in *Apoc.* 3,12 — *Hoskier* S. 62,7-11)

Τὸν νικῶντα, φησὶν, τοὺς πειρασμοὺς ποιήσω διὰ παντὸς εὐφραίνεσθαι τῇ  
τοῦ Θεοῦ θεωρίᾳ. τοῦτο γὰρ τὸ *στῦλον* τοῦ ναοῦ γενέσθαι τοῦ θείου· ὁ γάρ  
τοι στῦλος οὐκ ἂν ἐπ' ἀγαθῷ ἐξέλθοι ποτὲ τοῦ ἐν ᾧ ἐρήρεισται τόπου.

2 *Apoc.* 3,12

HLPVDMBGQTEFIK

1 τῷ νικῶντι Gb | διὰ]ᾧ M, δεῖ G, δὴ TIKac | πάντως MGTIKac | εὐφραίνεσθαι]  
μετ' ἐμοῦ ἐν τῇ βασιλείᾳ μου add. QE | τῇ] om. ut uid. F || 2 θεωρία]δηλονότι add.  
QE | τοῦτον F | τὸ]τὸν F | ὁ-τόπου (3)]om. G | ὁ]οὐ Tc || 3 τοι supra lin. H, om. b |  
στῦλος]στύλοι ut uid. D | ἂν]om. b | ἐρήρεισται non liquet H, ἐρείρῃσται L,  
ἐρηρεῖσθαι M, ἐρεῖσθαι Q, ἥρεῖσται E, [...]ρεῖται F, ἐρηρεῖσται c | τόπου]ἂν τις  
νικήσῃ τῷ νικῶντι, φησί, τοὺς πειρασμοὺς ποιήσω δὴ πάντως εὐφραίνεσθαι τῇ τοῦ  
θεοῦ θεωρίᾳ (= ll. 1-2) add. B, τεχθῇ add. Q, τόπῳ F

\*



**Σ7a**(in *Apoc.* 3,15 — *Hoskier* S. 64,28-30)

Ζεστὸς μὲν ἐστὶν ὁ ζέων τῷ Πνεύματι — τῷ γὰρ Πνεύματι ζέοντές  
φησιν ὁ θεῖος ἀπόστολος —, ψυχρὸς ὁ ἐστερημένος ἁγίου Πνεύματος  
ἐνεργείας.

1 *Apoc.* 3,15 — *Rom.* 12,11 2 *Apoc.* 3,15

LP

1 ζέοντές|ζέοντί L

\*

**Σ7b**(in *Apoc.* 3,16 — *Hoskier* S. 65,1-4)

Χλιαρὸν δὲ καλεῖ τὸν μετουσίαν μὲν λαβόντα Πνεύματος ἁγίου διὰ τοῦ  
βαπτίσματος, σβέσαντα δὲ τὸ χάρισμα διὰ ῥαθυμίας καὶ τῆς τῶν  
προσκαίρων φροντίδος.

LP

\*

$\Sigma 7c$ (in *Apoc.* 3,15-16 — *Hoskier* S. 65,11-13)

Ὁ δὲ μήπω δεξάμενος τὴν χάριν τοῦ Πνεύματος, ἐπ' ἐλπίδι ἐστὶ καὶ οὐκ ἐν τοῖς ἀπεγνωσμένοις ἡρίθμηται.

LP

\*

 $\Sigma 8a$ (in *Apoc.* 3,16 — *Hoskier* S. 65,20-21)

Μέλλω σε ἀπόβλητον ποιῆσαι τῆς ἐμῆς οἰκειότητος.

LPDMBGQTEIK

σε]ἐμέσαι add. QE, ἐμέσαι καὶ add. b

\*

 $\Sigma 8b$ (in *Apoc.* 3,17 — *Hoskier* S. 65,24-26)

Πλοῦτον δὲ φησι γήινον καὶ πρόσκαιρον. ἀγνοεῖς ὅτι πτωχὸς εἶ καὶ γυμνὸς τὰ πνευματικὰ καὶ μένοντα.

1/2 *Apoc.* 3,17

LPDMBGQTEIK

1 καὶ<sup>2</sup>]ὁ G || 2 μένοντα]λέγει add. K

\*

Σ<sup>8c</sup>

(in *Apoc.* 3,18 — *Hoskier S.* 66,2-3)

*Τὰ γὰρ λόγια Κυρίου λόγια ἄγνά, ἀργύριον πεπυρωμένον.*

Ps. 11,7

HLPVDMBGQTEFIK

γὰρ non liquet G | ἀργυρίου L | πεπυρωμένον]om. b

\*

Σ<sup>9a</sup>

(in *Apoc.* 3,18 — *Hoskier S.* 66,3-4)

*Τὸ εὐαγγελικὸν διὰ τούτων λέγει κήρυγμα.*

HLPVDMBGQTEFIK

χρυσίον πεπυρωμένον ante τὸ add. I (titulus uidetur) | εὐαγγέλιον F | διὰ τούτων]om. QE | τούτων non liquet H, τοῦτο G | λέγει illeg. H

\*

Σ<sup>9b</sup>

(in *Apoc.* 3,18 — *Hoskier S.* 66,7-8)

*Τοῦτο γάρ ἐστι τὰ καινὰ καὶ λευκὰ ἱμάτια.*

HLPVDMBGQTEFIK

\*

## Σ10

(in *Apoc.* 3,18 — *Hoskier* S. 66,12-13)

Τὴν σμικτικὴν τῆς τοιαύτης πηρώσεως αἰνίττεται.

HLPVDMBQTEFIK

σμηκτικὴν DT, συνεκτικὴν Q, μυστικὴν E, difficile lectu F, σμικτὴν IK | αἰνίττεται non liquet H

\*

## Σ11

(in *Apoc.* 3,20 — *Hoskier* S. 66,28-67,1)

Δεῖπνον τὴν τῶν ἁγίων μυστηρίων μετάληψίν φησιν.

HLPDMBQTEFIK

δεῖπνον]om. HMFKbcd

\*

## Σ12a

(in *Apoc.* 3,21 — *Hoskier* S. 67,1-3)

Τῷ νικῶντι, φησίν, τὸν ἐχθρὸν δώσω καθίσαι ἐν τῷ θρόνῳ μου, τουτέστι συμβασιλεύσει μοι.

1 *Apoc.* 3,21

HPDMBGQTEFK

1 ὁ νικῶν G | δώσω]αὐτὸν add. H<sup>ae</sup>, αὐτῷ add. H<sup>pe</sup>PF | καθῆσαι DT, αὐτῷ add. K | ἐν]om. K | μου]μετ' ἐμοῦ QE, supra lin. K || 2 μοι]om. H

\*



## Σ12b

(in *Apoc.* 3,21 — *Hoskier* S. 67,4-5).

Εἰ συμπάσχομεν, καὶ συμβασιλεύσομεν αὐτῷ. ὥς καὶ ἐγὼ ἐνίκησα, φησί,  
καὶ συμβασιλεύω τῷ Πατρί μου.

1 *Apoc.* 3,21

HPDMBGQTEFK

1 συμπάσχομεν]συμπάσχωμεν γὰρ HMF, γὰρ add. PDTK, γάρ φησιν add. B,  
συμπάσχωμεν QE | συμβασιλεύσωμεν HDTE, βασιλεύσωμεν Q, βασιλεύσομεν forsan  
F | αὐτῷ]om. PMGFKcd | φησί]om. P et forsan F || 2 συμβασιλεύσω H<sup>ac</sup>(?)PE(?)F(?)

\*

## Σ12c

(in *Apoc.* 3,21 — *Hoskier* S. 67,6-7)

Θαρσεῖτε γάρ, ἐγὼ νενίκηκα τὸν κόσμον.

Ioh. 16,33

HPDMBGQTEFK

θαρσεῖτε]φησὶ P, non liquet F | γάρ]φησιν add. M

\*

## Σ13

(in *Apoc.* 4,1 — *Hoskier* S. 67,16-17)

ἵνα ἴδῃ ὁ εὐαγγελιστὴς τὰ ἐπουράνια· πάσης γὰρ θύρας ἀνεωγμένης, τὰ  
ἔνδον καθορᾶται.

DMBGQTEIK

1 θύρα ἀνεωγμένη ante ἵνα add. I

\*

Σ14  
(in Apoc. 4,3 — Hoskier S. 68,5-18)

Ἰασπις χλωρὰν φύσιν ἔχει, τὸ σάρδιον πυρράν. διὰ μὲν τοῦ χλωροῦ τροφέα καὶ προνοητὴν τὸν Θεὸν δηλοῖ, διὰ δὲ τοῦ πυρ<ρ>οῦ τὸ φοβερόν.

HPDMBGQTEFIK

1 ἢ ante Ἰασπις add. P | φύσιν ἔχει tr. B | φύσιν]τὴν χροάν P, φησιν QE, om. F | πυράν HGQTFIKc, χλωράν M, πυρὰν καὶ E || 2 δηλοῖ τὸν θεόν (tr.) QE | πυρροῦ scripsi]πυροῦ HMGFIKcd, πυροῦ ὡς P | τὸ]om. PGQEF, τὸν M

\*

Σ15a  
(in Apoc. 4,3 — Hoskier S. 68,19)

Ὁ γὰρ Θεὸς πῦρ καταναλίσκων ἐστίν.

Deut. 4,24; cf. Deut. 9,3; Hebr. 12,29

HPDMBGQTEFIK

καταναλίσκων F | ἐστίν]om. E

\*

## Σ15b

(in *Apoc.* 4,3 — *Hoskier* S. 69,20-21)

Διὰ δὲ τῆς ἱριδος πάντα τὰ λειτουργικὰ πνεύματα δηλοῖ

HPDMBGQTEFIK

πάντα]om. E

\*

## Σ15c

(in *Apoc.* 4,3 — *Hoskier* S. 69,22-24)

ἵνα ἐκ τῶν ποικίλων τῆς ἱριδος χρωμάτων τὰς πολλὰς τῶν θείων  
ἀγγέλων τάξεις ἐννοήσωμεν.

HPDMBGQTEFIK

1 ἵνα]καὶ G, om. E | ἐκ]διὰ H(?)P | τῆς ἱριδος]om. E | χρωμάτων]om. G | τὰς]om. I |  
πολλὰς-ἀγγέλων (2)]θείας E | πολλὰς]καὶ ποικίλας add. G | θείων]ἀγίων PQ et  
forsan F | 2 ἐννοήσωμεν HG, νοήσωμεν M, παραδηλῶν E

\*

## Σ16

(in *Apoc.* 4,6 — *Hoskier* S. 72,1-5)

Τὸ πλῆθος τῶν ἀγγέλων λέγει θάλασσαν, ὑαλίνην δὲ τὸ καθαρώτατον  
αὐτῶν ἐπήγαγε γὰρ καὶ κρυστάλλῳ.

2 *Apoc.* 4,6

HLPDMBGQTEFIK

1 θάλασσαν ante το<sup>1</sup> tr. I | ὑελλίνην P, ὑαλίνη MTFIKc, ὑαιλίνην G | τὸ  
καθαρώτατον]τῷ καθαρωτάτῳ F || 2 αὐτοῦ F | γὰρ]δὲ P | καὶ]ἐν add. QE

\*

## Σ17

(in *Apoc.* 5,8 — *Hoskier* S. 81,2-4)

Τὸ ἔχειν τοὺς πρεσβυτέρους κιθάρας τὸ ἐναρμόνιον δηλοῖ καὶ εὔηχον τῆς  
εἰς Θεὸν δοξολογίας.

VDMBGQTEFIK

1 τὸ<sup>2</sup>]τὸν F || 2 εἰς θεὸν]τοῦ θεοῦ QEK

\*



## Σ18

(in *Apoc.* 5,10 — *Hoskier* S. 81,27-29)

Βασιλεῖς μὲν οἱ κρατοῦντες τῶν παθῶν, ἱερεῖς δὲ οἱ προσάγοντες τὰ οἰκεῖα σώματα *θυσίαν ζῶσαν τῷ Θεῷ*.

2 Rom. 12,1

PVDMBGQTEFIK

1 μέν]εῖσιν add. B || 2 σῶμα ut uid. T

\*

## Σ19

(in *Apoc.* 6,1 — *Hoskier* S. 83,3-15)

Τὸ κεκλειῆσθαι καὶ ἐσφραγίσθαι τὸ βιβλίον τὸ ἀπαρρησίαστον πρὸς τὸν Θεὸν τῶν ἀνθρώπων δηλοῖ καὶ τὸ πεφράχθαι αὐτῶν τὸ στόμα πρὸς πᾶσαν δικαιολογίαν· τὸ δὲ περιαιρεῖσθαι κατὰ μέρος τὰς σφραγίδας τὴν κατὰ μικρὸν ἐπανάληψιν σημαίνει τῆς πρὸς Θεὸν παρρησίας καὶ οἰκειότητος, 5 ἣν ἔδωκεν ἡμῖν ἐνανθρωπήσας ὁ μονογενής, τοῖς οἰκείοις κατορθώμασιν τὰ ἡμέτερα διορθωσάμενος. ἰστέον δὲ ὅτι ἐκάστης σφραγίδος λύσις ἐν τι τῶν ὑπὸ Κυρίου ἐνεργηθέντων εἰς ἡμετέραν σωτηρίαν παραδηλοῖ καὶ τῶν πραχθέντων κατ' αὐτοῦ κατὰ τῶν νοητῶν ἡμῶν ἐχθρῶν· ἡ γὰρ εἰς ἡμᾶς προμήθεια τοῦ Κυρίου ἐκείνων τῆς δυναστείας ὑπάρχει καθαίρεσις.

PVDDBGQTEFI

1 τὸ σφραγίσθαι καὶ κεκλειῆσθαι G | τὸ<sup>3</sup>]om. F || 2 τὰ στόματα I || 3 περιεῖσθαι PF, περιᾶρεῖσθαι V<sup>ec</sup>, ἐπερεῖσθαι E || 4 πρὸς]τὸν add. Q || 6 ἐν τι]ἐν τῇ PVGFcd || 7 ὑπὸ] τοῦ add. QEI | ἐνεργηθέντων G | δηλοῖ QE || 8 κατ']om. E || 9 προμήθεια-κυρίου] κυρίου προμήθεια E | τῆς δυναστείας]om. E | ὑπάρχει]τυγχάνει E | καθαίρεσις VQT<sup>ac</sup> et prob. F

\*

## Σ20

(in *Apoc.* 6,2 — *Hoskier* S. 84,14-21)

Ὁ μὲν λευκὸς ἵππος σύμβολον εὐαγγελισμοῦ τυγχάνει, ὡς εὐεργεσίας  
πραχθησομένης τοῖς ἀνθρώποις, ὁ δὲ γε στέφανος κράτος καὶ νίκην  
αἰνίττεται· ἐξῆλθε δὲ κομίζων τὸν στέφανον ὡς ἀρξαμένῳ νικᾶν τὸν  
καταδουλωσάμενον ἡμῶν τὸ γένος διάβολον. ἐξῆλθε δέ, φησὶν, ἵνα ὁ  
5 νικῶν νικήσῃ. Χριστὸς δὲ ἦν ὁ νικῶν, ὅπως τέλεον νικήσῃ, καὶ τὸ  
σύμβολον αὐτῷ τῆς νίκης ἐκόμιζε τὸν στέφανον.

4/5 *Apoc.* 6,2

PVDBGQTEFI

1 σύμβουλον P<sup>ac</sup>T<sup>ac</sup>F || 2 γε]om. B || 3 αἰνίττεται]ἐξῆλθε γὰρ νικῶν καὶ ἵνα νικήσῃ  
add. QE | ἀρξαμένων BI | νικῶν PF | τῶν καταδουλωσαμένων (4) B<sup>T<sup>ac</sup></sup> || 4 ἡμῶν-  
γένος]τὸ γένος ἡμῶν GQE | τὸ γένος]om. B || 5 χριστὸς-νικήσῃ<sup>2</sup>]om. QEF et prob. P |  
χριστὸς]ὁ θεὸς ἡμῶν αὐτὸς add. G | δέ]γὰρ G | νικήσει<sup>2</sup> BG || 6 σύμβουλον T<sup>ac</sup>F | τὸν  
στέφανον]om. I

\*

## Σ21a

(in *Apoc.* 6,3 — *Hoskier* S. 84,21-22)

Δευτέρα εὐεργεσία Χριστοῦ διὰ τῆς δευτέρας σφραγίδος δεδήλωται.

PVDBGQTEFI

χριστοῦ]καὶ add. G

\*

## Σ21b

(in *Apoc.* 6,4 — *Hoskier* S. 85,11-19)

Ὁ γὰρ πυρρὸς ἵππος αἵματος αἰνιγμα τυγχάνει διὸ καὶ τῷ καθημένῳ  
 ἐπ' αὐτοῦ μάχαιρα δέδοται, ἐφ' ᾧτε τὴν εἰς τὸ κακὸν ὁμόνοιαν τῶν ἐπὶ  
 γῆς διελεῖν καὶ κατατεμεῖν — ὁμόνοια δὲ ἦν αὐτοῖς πρὸς  
 εἰδωλολατρείαν —, καὶ ἵνα, φησὶν, ἀλλήλους σφάξωσιν, τουτέστιν  
 5 ἀλλήλων ἀνέλωσιν τὰς ἐπὶ τὸ χεῖρον σπουδάς· οὐ γὰρ ἦλθεν ὁ Κύριος  
 βαλεῖν εἰρήνην ἐπὶ τῆς γῆς, ἀλλὰ μάχαιραν, καὶ ἐπαναστῆσαι υἱὸν κατὰ  
 πατρὸς καὶ θυγατέρα κατὰ μητρὸς καὶ νύμφην κατὰ πενθερᾶς, τὰ νέα  
 καὶ θεοσεβῇ τοῖς ἀρχαίοις καὶ κατεγνωσμένοις.

1/2 *Apoc.* 6,4 4 *ib.* 6/7 *Matth.* 10,34-35; cf. *Luc.* 12,51-53

PVDBGQTEFI

1 πυρρὸς VFcd | αἱμάτων B | τὸν καθημένον PVGTFc || 2 αὐτὸν PVEFI et prob. Q,  
 αὐτῷ G | ἐφ' ᾧτε]om. E | ᾧτε]ᾧτε VTFc || 3 διελεῖν]διέλεγε PVQTFI et prob. DE | καὶ-  
 εἰδωλολατρείαν (4)]om. E | καὶ]τὸ add. P | ὁμοία PVQTFc | αὐτοῖς V || 4  
 εἰδωλολατρίαν Q | σφάξουσι G | τουτέστιν]τοῦ τὰς P, τοῦ τὴν F || 5 ἀλλήλους PFc |  
 σπονδάς QE || 6 ἐπὶ-γῆς]om. G | τῆς]om. BE || 7 καὶ<sup>1</sup>-μητρὸς]om. E | κατὰ<sup>2</sup>]τῆς add. G

\*

## Σ22a

(in *Apoc.* 6,5 — *Hoskier* S. 86,6-7)

Τρίτη εἰς ἡμᾶς ἐλεημοσύνη Χριστοῦ τὴν τρίτην ἔλυσε σφραγίδα καὶ  
 προσήγαγεν ἡμᾶς τῷ Θεῷ καὶ Πατρί.

PVDBGQTEFI

1 ἔλυσε]ἔλευσιν Tc || 2 καὶ non liquet V

\*

## Σ22b

(in *Apoc.* 6,5 — *Hoskier* S. 86,20-24)

Ὁ μὲν ἵππος ὁ μέλας κατηφείας ὑπάρχει καὶ πένθους δεικτικός,  
ἐπιταθείσης τῆς τοῦ διαβόλου καθαιρέσεως ταῖς θεαίαις παιδαγωγίαις καὶ  
διὰ τοῦτο πενθοῦντος τὴν ἑαυτοῦ λύσιν τὴν τοσούτοις ἀντισχοῦσαν  
χρόνοις, ὁ δὲ ζυγὸς ἰσότητός ἐστι καὶ δικαιοσύνης αἵνιγμα

PVDBGQTEFI

1 καὶ ante ὁ<sup>1</sup> add. G | ὑπάρχει]ἐστὶ QE | δεκτικός PVTFIc, δεκτὸς QE || 2 καθάρσεως  
PVGFcd || 3 πενθοῦντες PVGFcd | τὴν<sup>1</sup>-χρόνοις (4)]om. PVGFcd || 4 ὁ]ὡς G | δὲ]om.  
PVGFcd | ἰσότης PQE

\*

## Σ22c

(in *Apoc.* 6,5 — *Hoskier* S. 86,28-87,1)

ὡς καὶ λέγειν ἡμᾶς πρὸς τὸν Θεὸν ἐποίησας τὴν κρίσιν μου καὶ τὴν  
δίκην μου.

1/2 Ps. 9,5

PVDBGQTEFI

1 ἐποίησα I || 2 μου]τοῦ...? add. E

\*



Σ23a

(in *Apoc.* 6,6 — *Hoskier* S. 87,12)

Σῖτος μὲν ἐστὶ τὸ εὐαγγελικὸν κήρυγμα.

PVDMBGQTEFI

\*

Σ23b

(in *Apoc.* 6,6 — *Hoskier* S. 87,15-17)

Κριθὴ δὲ ὁ Μωυσέως νόμος ὡς τὸν νήπιον τρέφουσα Ἰσραήλ.

PVDMBGQTEFI

κριθῆς MQI | μωυσέως νόμος]νόμος μωσεως E | μωσέως PVQTFIc, μωσαϊκὸς G | ὡς]καὶ G | τὸν illeg. E | νήπιον]νέον Q et ut uid. E | τρέφοντα Q

\*

## Σ23c

(in *Apoc.* 6,6 — *Hoskier* S. 87,19-23)

Λιμὸν αἰνίττεται εἶναι καὶ σπάνιν διδασκαλίας παρὰ τοῖς τότε ἀνθρώποις  
εὐαγγελικῆς τε καὶ νομικῆς, κατὰ τὸ γεγραμμένον δώσω αὐτοῖς οὐ λιμὸν  
ἄρτου οὐδὲ δίψαν ὕδατος, ἀλλὰ λιμὸν τοῦ ἀκοῦσαι λόγον Κυρίου.

2/3 Am. 8,11

PVDMBGQTEFI

1 εἶναι]om. E | διδασκαλίας ante καὶ tr. QE | σπάνην BI | παρὰ-ἀνθρώποις]om. E |  
παρὰ]περὶ PF | τοῖς]τῆς P<sup>ac</sup> | τότε]om. Q || 2 τε]om. E | κατὰ-γεγραμμένον]om. E |  
γεγραμμένον]καὶ add. PVDTFI | αὐτοῖς F || 3 οὐδὲ]οὐ F | δίψαν]λιμὸν V

\*

## Σ23d

(in *Apoc.* 6,6 — *Hoskier* S. 87,25-88,2)

Τὸ ἔλαιον καὶ τὸν οἶνον μὴ ἀδικήσης, ὥσει ἔλεγεν ἄφες αὐτοὺς καὶ  
μηδεμίαν κόλασιν ἐπαγάγης· ἔτι ἐστὶν ἐλεημοσύνη αὐτοῖς παρ' ἐμοῦ,  
φησὶν ὁ Θεός, ἐπεὶ καὶ ἐλπίς ἐστὶν αὐτοῖς νοητῶς εὐφρανθῆναι τοῖς  
θείοις τοῦ μονογενοῦς μου κηρύγμασιν· ταῦτα γὰρ ὁ οἶνος ὁ εὐφραίνων  
5 νοητῶς καρδίαν ἀνθρώπου.

1 *Apoc.* 6,6

PVDMBGQTEFI

1 τὸ]τὸν M | ἀδικῆσαι G, ἀδικήσωσιν QE | ὥσει-ἐπαγάγης (2)]om. E | ὥσει]ώς D,  
ώσανι G, om. Q | αὐτοῖς BG || 2 ἀγάγοις P | ἔτι ἐστὶν]ἔτι M<sup>ac</sup>, ἔστι M<sup>pc</sup> | ἔτι]ἐπὶ D |  
ἐστὶν]om. Tc | ἐλεημοσύνη]τὴν ἐλεημοσύνην Tc | αὐτοῖς]om. QE | ἐμοί E || 3 φησὶν ὁ  
θεός post αὐτοῖς tr. B | ὁ θεός]ᾔθεν P | ἐστὶν αὐτοῖς tr. M | ἐστὶν]ἔστι παρ' Q, ἐπ'  
add. E | αὐτοὺς PDGTF | νοητὸς D | εὐφρανθῆναι]τὰ add. E | τοῖς θείοις (4)]om. E |  
τοῖς]om. P || 4 μου]om. ME | κηρύγματος Tc, κηρύγματα E | ὁ]om. VMGQTc et prob.  
F || 5 νοητῶς]om. P

\*

Σ<sup>24a</sup>(in *Apoc.* 6,7 — *Hoskier* S. 88,20-21)

Ἀρχὴ λύσεως τῆς παραβάσεως Ἀδὰμ ἁμαρτίας ἢ ἄνοιξις τῆς τετάρτης  
σφραγίδος.

PVDMBGQTEFI

1 τετάρτης]om. PVTFc

\*

Σ<sup>24b</sup>(in *Apoc.* 6,8 — *Hoskier* S. 89,11-15)

Ὁ ἵππος ὁ χλωρὸς ὀργῆς σύμβολον· χλωρὰ γὰρ ἢ χολὴ καὶ οὕτως ὑπὸ  
ἱατρῶν καλουμένη. ὁ δέ γε θάνατος καὶ ὁ Ἄιδης καταστρατεῦσαι νοητῶς  
ἐστάλησαν κατὰ τῶν ἀλητηρίων καὶ δίκην εἰσπράξασθαι κατ' αὐτῶν.

PVDMBGQTEFI

1 σύμβουλον T<sup>ac</sup>F | χλωρὰ]χλωρὸν PVGTIc et ut uid. Q, χλωρὴ M, χλορὸν F | χολή]  
χλόι G || 2 καταστρατεύεται QE || 3 ἐστάλησαν]γὰρ add. QE | ἀλιτηρίων G,  
ἀλλοτριῶν QE | καὶ]om. QE | αὐτῶ VM

\*

**Σ25a**(in *Apoc.* 13,18 — *Hoskier* S. 157,23-24)

Ὄνόματα τὰ ἔχοντα τὸν ἀριθμὸν τοῦ ὀνόματος τοῦ ἀντιχρίστου κύρια μὲν  
 Λαμπέτης, Τειτάν, Λατεῖνος, Βενέδικτος.

A

1 τὰ supra lin. A

\*

**Σ25b**(in *Apoc.* 13,18 — *Hoskier* S. 158,3-4)

Προσηγορικὰ δὲ ὁ νικητής.

A

\*

**Σ25c**(in *Apoc.* 13,18 — *Hoskier* S. 158,12-13)

Ὁ ἐπίσαλος, κακὸς ὁδηγός, ἀληθῆς βλαβερός, πάλαι βάσκανος, ἄμνους  
 ἄδικος.

A

\*



# Greek Interlinear Glosses

from the Beginnings  
of the Monastic Reform in Worcester:  
B.L. Royal 2.A.XX.

by  
J. CROWLEY  
(Montgomery, AL)

British Library manuscript Royal 2. A. xx is a book of prayers and healing for private use. It was likely written in the early ninth century, like other books of private prayer from western England with which it has affinities (the Book of Nunnaminster and, especially, the Book of Cerne).<sup>1</sup> It was probably made in the Worcester area and retained there through the Middle Ages.<sup>2</sup> Written by three different hands on 52 folios, the ninth century book includes Gospel lessons, hymns, a litany, a lengthy alphabetical series of prayers, several of the canticles usually included with a psalter, charms, and various prayers for protection.<sup>3</sup> The prayers are all in Latin except for some Greek added into the prayers and margins of folio 49v.

The manuscript contains numerous tenth century additions: Old English glosses and notes, mostly interlinear, but sometimes in the margins; Latin prayers, mostly liturgical, in the margins of twenty-

<sup>1</sup> See J. MORRISH, "Dated and Datable Manuscripts Copied in England During the Ninth Century: A Preliminary List," *Medieval Studies* 50 (1988):512-20.

<sup>2</sup> See P. SIMS-WILLIAMS, *Religion and Literature in Western England, 600-800*, Cambridge UP, 1990:280.

<sup>3</sup> For a recent codicological description of this book, see that by A. N. DOANE in *Anglo-Saxon Manuscripts in Microfiche Facsimile* vol. 1, Binghamton, N.Y., 1994: no. 283.

one pages; and a few Greek interlinear glosses in lower case, Roman letters. All the Old English additions and the great majority of the Latin additions are by the same hand.<sup>4</sup>

The Greek interlinears, which are our primary concern here, are written by at least two hands, both of which were involved in the Old English and Latin additions:

Hand a) wrote on fol. 18v the first three words and probably the next four words, to *uranos*, and on fol. 28r the first thirty-one words from *doxa* to *monogeni issu criste*. This hand a) is the same hand that added all the Old English glosses and notes and thirty-one of the thirty-five Latin prayers in the margins. Hand a) exhibits features of both Anglo-Saxon and Caroline scripts, suggesting a transitional time period, and six of the prayers are for mass commemorating St. Benedict (No other saint is represented more than once.) This hand fits best early in the Monastic Reform period in the Worcester area (c. 962-75 A.D.)<sup>5</sup>

Hand b) wrote on fol. 18v from *keignis doxis* to the end; on fol. 28r the majority of the gloss, from *kyrie otheos o amnos tutheu oyos* to the end; and on fol. 29\*r the entire gloss, *O amnos tutheu ...*<sup>6</sup> This hand is likely the same as that of the Latin prayer in the bottom margin of fol. 26v and that of the *agnus di qui tollis peccata mundi miserere nobis* on fol. 29\*r. Hand b) is smaller and more Caroline than hand a), but is probably contemporary, since it is completing the same small projects.

The appearance of Greek words and phrases in an Anglo-Saxon manuscript is not unusual. According to the research of M. C. Bodden, more than half of the thousand plus 'manuscripts known to be of Anglo-Saxon provenance or use or ownership' contain Greek matter. Most of the Greek matter consists of gloss words and phrases; rarely is it sentences or longer discourse.<sup>7</sup>

<sup>4</sup> Support for this assertion may be found in D. DUMVILLE, *English Caroline Script and Monastic History*, London, 1993: 77, n. 350; A. N. DOANE, *Anglo-Saxon Manuscripts in Microfiche Facsimile* vol. 1, Binghamton, N.Y., 1994: no. 283, p. 52; and correspondence to me from M. Brown, Curator of Manuscripts at The British Library (Nov. 1994).

<sup>5</sup> Michelle Brown (in correspondence, Nov. 1994) supports this dating.

<sup>6</sup> For general background of this last item, and some bibliography, see C. ATKINSON, 'O Amnos Tu Theu: The Greek Agnus Dei in the Roman Liturgy from the Eighth to the Eleventh Century,' *Kirchenmusikalisches Jahrbuch* 65 (1981):7-30.

<sup>7</sup> M. C. BODDEN, 'The Preservation and Transmission of Greek in Early England,' In *Sources of Anglo-Saxon Culture*, Kalamazoo, 1986:53-63.

In the following transcription, the ninth century Latin text is presented in capitals, with abbreviations as found in the manuscript. The tenth century additions in Greek (and Latin: the Agnus Dei) are presented in lower case. The exact words per line and which language goes above the other are here as in the manuscript.

*folio 18v*

[The Sanctus of the mass]

agios	agios	agios	kyrios	otheos
SCS	SCS	SCS	DNS	D̄S SABAOTH

pliris	uranos	keignis	doxis
PLENI SUNT	CAELI AC	TERRAE	GLORIAE TUAE

entis	ipistis	eulogymenos	o erchomenos
OSANNA IN EXCELSIS	BENEDICTUS	QUI VENIT	

ononomathi	kyrriu	entis	ipsistis
IN NOMINE	DNI	OSANNA	IN EXCELSIS.

*folio 28r*

[From the doxology at the end of Matins in the Greek Orthodox Liturgy of the Hours]

doxa	en ipsistis	theo	kepigis	irini	ennantropigis
GLORIA IN EXCELSIS	DŌ	ET INTERRA	PAX	HOMINB:	

eu dokia	enumense	eulogu
BONAE VOLUNTATIS.	LAUDAMUS TE	BENEDI

mense	proschinumen se	doxa logumense
CIMUS TE.	ADORAMUS TE.	GLORIFICAMUS TE.

eucharistu	mense	diathin	megalin
GRATIAS	AGIMUS TIBI	PROPTER	MAGNAM

sudoxam	kirrie	othos	basileu	epuranie
GLORIAM TUAM	DNE	D̄S	REX	CAELESTIS.

otheos	patir	pantokrator	kyrrie	ie	monogeni
D̄S	PATER	OMNIPOTENS.	DNE	FILI	UNIGENITE

issu	criste	kyrie	otheos	o amnos	tutheu	oyos	tupatros
IHŪ	XPE.	DNE	D̄S	AGNUS	DĪ	FILIUS	PATRIS

o erontas      amarthias    tuchosmu    eleyson  
 QUI TOLLIS    PECCATA    MUNDI      MISERERE

ymas      o erontas      amarthian    tuchosmu    prosdeke  
 NOBIS·    QUI TOLLIS    PECCATA    MUNDI      SUSCIPE

thin deysin      ymon      ochathimenos    endexia  
 DEPRECATIONEM    NRĀM      QUI SEDES      AD DEXTE

tupatros    eleyson      ymas      othy  
 RAM PATRIS    MISERERE    NOBIS·    QUONIAM

symonos    agyos      symonos    kyrios      symonos  
 TU SOLUS    SCS      TU SOLUS    DÑS      TU SOLUS

ipsistos      isus      xpōs    syn    agyon    pneumathin    is  
 ALTISSIMUS    IHŪ      XPE    CUM    SCO    SPU              IN

doxan    theu    patros    amin  
 GLORIA    DĪ    PATRIS    AMEN:-

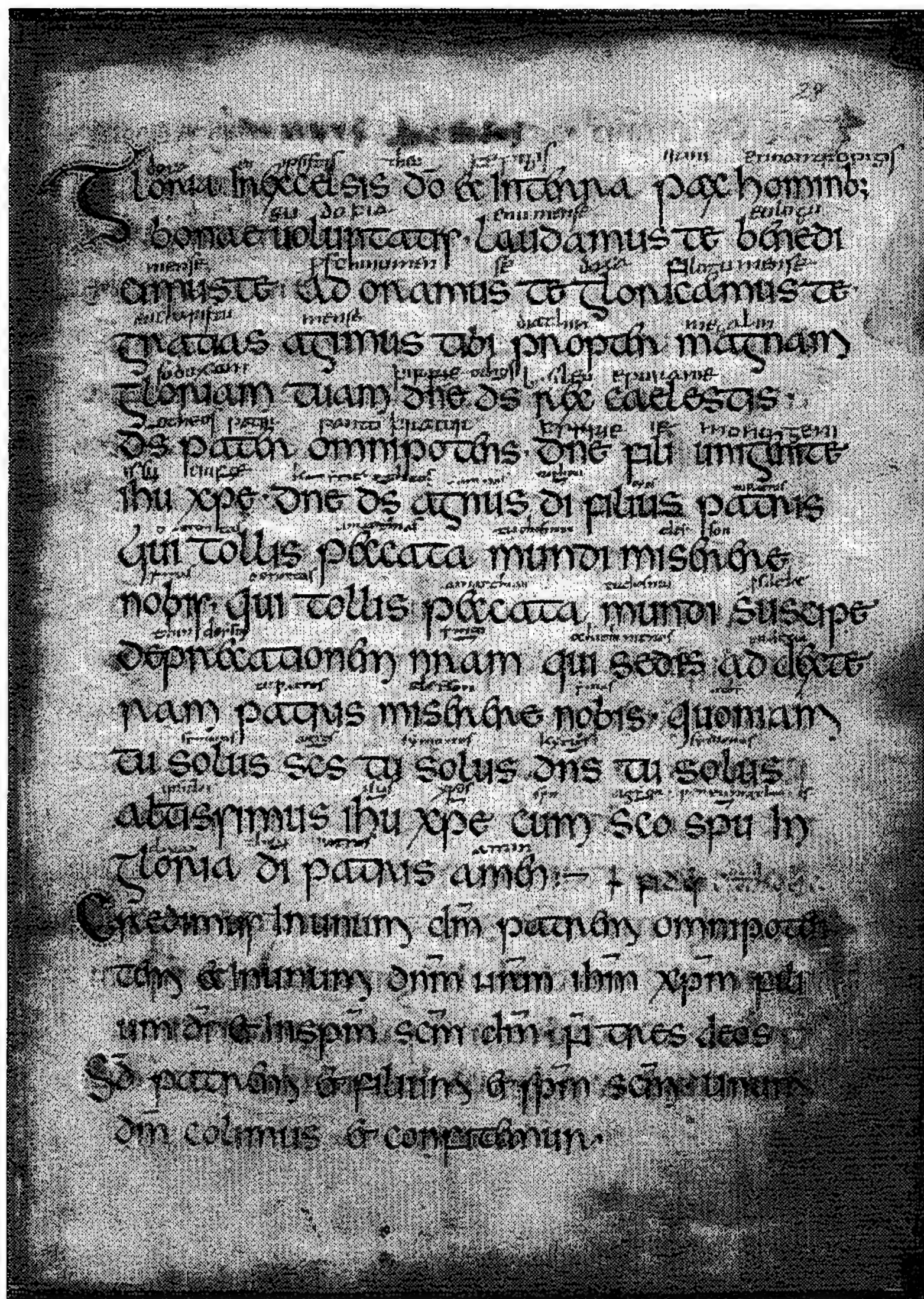
*folio 29\*r* (A slip bound after folio 29)

O agnus dī      quitollis    peccata    mundi    miserere nobis  
 O amnos tutheu o eronthas    amarthias    tuchosmu    eleyson    imas



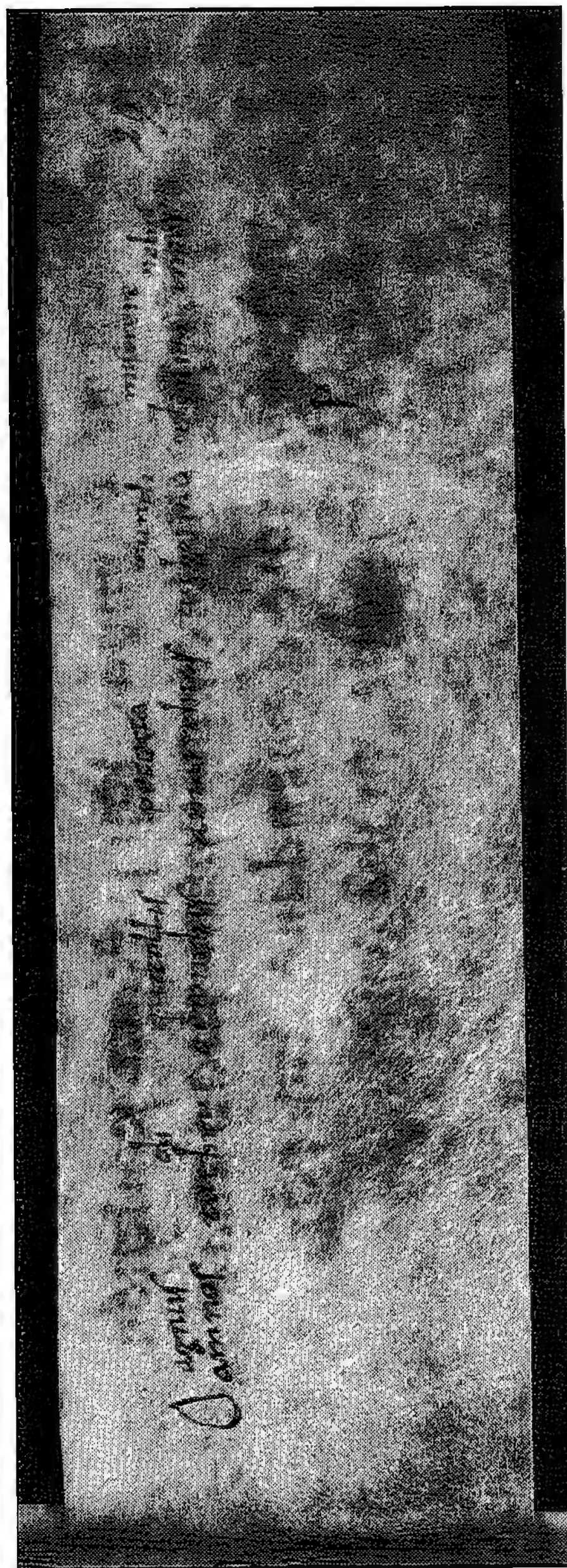






London, British Library, Royal 2.A.XX f. 28r  
 (By permission of The British Library)





London, British Library, Royal 2.A.XX f. 29\*r  
(By permission of The British Library)

# Fragmente eines Matthäus-Kommentars

von-

B. LÖFSTEDT

(Los Angeles, CA)

Im Katalog Nr. 2 von Bruce FERRINI (Rare Books, Akron, Ohio), *A Selection of Medieval Illuminated Manuscripts; Single Leaves* (Akron 1989) lesen wir S. 11 f. die folgende Beschreibung von Nr. 2 (ich habe sie etwas abgekürzt):

CAROLINGIAN COMMENTARY ON THE GOSPEL OF SAINT MATTHEW, 2  
BIFOLIA, FROM A MANUSCRIPT, IN LATIN, ON VELLUM

[North France, c. 850]

Two consecutive bifolia cropped at top (no. 2b) and at bottom (no. 2a), in a single column, width 7 inches (c. 178 mm.), 19 (no. 2a) to 25 (no. 2b) lines (of 26-29 lines), ruled in blind probably 'new style' with indentations facing indentations, prickings for the lines in the center of each leaf instead of along the edges, lines 6 mm. high, 202 mm. between the holes, prickings for the margins at the top of no. 2a and bottom of no. 2b, 21 mm. between them across the fold, marginal notations in capitalis rusticalis, only of the letters *A* and *H*, corresponding to passages from Saints Augustine and Jerome, written in dark brown ink in a small and compact, upright Carolingian minuscule, with tall ascenders and small bodies on the letters, *s* goes slightly below the line, occasional use of insular minuscule with open *a* and closed *g*, use of ligatures, including *ct* and *st*, occasional use of minuscule *a*, punctuation including *punctus* on the writing line for the main pause, *punctus elevatus* for lesser pauses, *punctus interrogatus* also used, hierarchy of scripts employed with uncial letters starting the first word in each new sentence and the first word in a new section (e.g., on 2b), use of insular abbreviations (for *est*, *con* and *enim*), darkening especially on no. 2a, (...) small worm holes throughout, (...) recovered from a binding in which they were used to line the pastedowns, general in GOOD SOUND CONDITION (no. 2a, 12 7/8 x 4 1/8 inches, 326 x 110 mm.; no. 2b, 13 x 5 7/8 inches, 329 x 148 mm.).



IMPORTANT CAROLINGIAN TEXT LEAVES of a previously unidentified and APPARENTLY UNRECORDED ANONYMOUS COMMENTARY on the Gospel of Saint Matthew written by an INSULAR SCRIBE IN A CONTINENTAL SCRIPTORIUM, likely in a Franco-Saxon center under the influence of the famous Abbey of Saint-Martin at Tours.

#### PROVENANCE

1. Ascribed to a Franco-Saxon center around 850 on the basis of the characteristics of the script. Characteristics that relate the script of our leaves to the script of Tours include regular and symmetrical clubbing of the ascenders, few ligatures, and hierarchy of scripts within the text. The script of our leaves can be identified with the Franco-Saxon variety of Caroline minuscule because of the combination of Irish and Caroline elements (two forms of the *a*, Irish abbreviations, and the relatively greater use of ligatures than we would expect at Tours). The proposed date of our leaves around mid-century is based in particular on the use of a closed *g*, a feature that develops late in the evolution of Caroline minuscule. It is not possible to isolate the center that produced these leaves, because Franco-Saxon minuscule (called 'Martinian') has not yet been adequately studied. It is possible, however, to circumscribe the centers of production north of the Loire (e.g., the Abbey of Saint-Denis), where Martinian script was perfected. For manuscripts with comparable scripts, see especially Paris, Bib. Nat., MS lat. 324, which is believed to be either a copy in a Franco-Saxon center of a manuscript from Tours or a manuscript made at Tours from a Franco-Saxon exemplar; Tours, Bib. Mun., MS 23, which is 'rather Martinian than genuine Tours' and comes from St.-Martin; and London, British Library, MS Egerton 609, which employs all the same abbreviations and was written 'by one scribe' apparently an Irishman, who has mastered something of the manner of Tours' (see E.K. RAND, *A survey of the Manuscripts of Tours*, Studies in the Script of Tours, 1, Cambridge, Massachusetts, 1929, pp. 9, 66, 166, 168, 173-74).

2. Philip Bliss (1787-1857), Oxford, collection of pastedowns, wrappers, flyleaves, reinforcing strips, and other binding waste. Sold in London, Sotheby's, *Catalogue of the Library formed by the Late Rev. Philip Bliss ...*, 21 August 1858, probably lot 119, which became Phillipps MS 15659, sold in the Phillipps sale in London on 25 April 1911. See also no. 1.

3. London, Bernard Quaritch Ltd., *Bookhands of the Middle Ages*, cat. no. 1036, 1984, lot 78, ill.

Bruce Ferrini hat sodann die zwei Doppelblätter verkauft, und zwar leider an zwei verschiedene Käufer: Das eine Doppelblatt (2b) wurde vom Norweger Martin Schøyen gekauft; es ist in der Buchhandlung Bernard Quaritch in London als «Schøyen Collec-

tion, MS 110» aufbewahrt, und dank der Freundlichkeit des Herrn Schøyen habe ich es dort kollationieren können. Das andere Doppelblatt (2a) hat International Christian University in Tokyo erworben; dank einem Stipendium des «Japan Society for the Promotion of Science» habe ich es dort studieren können; es ist Nr. 1 der dortigen «Palaeography Collection».

Es folgt eine *editio princeps* dieser Fragmente. M.W. ist der Kommentar bisher unbekannt. Er ist aber mit anderen Matthäuskommentaren des 9. Jhs. (z.B. denen des Sedulius Scottus und des Hrabanus Maurus) verwandt. Ich habe die Quellen (fast nur Hieronymus' Matthäuskommentar und Augustinus' *De sermone Domini in monte*) im Quellenapparat verzeichnet. Im Texte oder im kritischen Apparat werden mir unleserliche Buchstaben durch Punkte bezeichnet. Aufgelöste Abkürzungen stehen in Parenthese. Abgeschnittene Textteile stehen zwischen spitzen Klammern, <>.

I (Tokyo) = 2a I<sup>r</sup>

(25 Buchstaben sind am Ende jeder Zeile abgeschnitten)

- 1 regna mundi sibi ostendenti dixit: *Dominum Deum tuum adorabis* et reliqua. SI FILIUS DEI ES (4, 3). Queritur <.....>
- 2 tente Deo audiuit Patrem dicentem: *Hic est Filius meus*. Siue quia de eo profetatum nouerat. DIC UT LA (4, 3) <.....>
- 3 enim, quia dicere Domini facere est, ut est *Fiat lux* et *quia ipse dixit et facta sunt*. Congruenter de panib <.....>  
...>

---

1 Matth. 4, 10      1 sq. Smar. *coll.* (PL 102) p. 126 CD (Quaeritur, qua causa aestimauerat eum Filium Dei esse. Nimirum permittente Deo audierat Patrem dicentem: Hic est Filius meus dilectus; siue ideo quia in prophetis eum profetatum nouerat)      2 Matth. 3, 17      3 Gen. 1, 3

- 4 de humo neque foeno, sed tantummodo de lapidibus loquitur, suam duritiam ostendit. Non enim in h<.....>  
 .....>  
 5 cum hoc cotidie de seminibus in terram proiectis facit. Duobus ergo contrariis tenetur diabolus <.....>  
 6 tat eum, qui tantae potentiae est. Si autem non, frustra Dei Filium suspicatur. NON IN SOLO (4, 4) <.....>  
 ..>  
 7 uerba potuisset mergere diabolus in abyssum, potentiam non ostendit, sed ideo sic respo<.....>  
 8 tate diabolus uincere, ut nobis exemplum preberet, quod numquam a prauis hominibus lesi<.....>  
 9 «Non in solo pane», ut hominem se fuisse indicet, qui temptatur. Si quis ergo non uescitur ue<.....>  
 10 nomio, quod interpré secunda lex tria adsumpsit testimonia. Et apte dux secun<.....>  
 11 exempla. In huius rei figuram Dauid contra Goliath pugnans V lapides in peram sumpsit se<.....>  
 12 diabolus superans pentatheum in carnem suscipit. Sed Deuteronomio specialiter <.....>  
 13 de omni doctore. TUNC ADSUMPSIT EUM (4, 5). Omnium igitur iniquor<um ca>put est diabolus<.....>  
 14 temptari, qui se permisit a membris suis <o>ccidi. Aptum est, ut qui mortem nostram sua mort<.....>  
 15 tiones sua temptatione uinceret. Adsumptio ista non ex imbecillitate Domini, sed ex <.....>

---

10 *fort.* interpretatur      15 *in cod.* imbeci....te

---

4 Ps. 32, 9      5 sq. Hier. *in Matth.* 4, 3 (CC 77, p. 20, 316-320: Sed duobus contrariis teneris, diabole; si ad imperium eius possunt lapides panes fieri, ergo frustra temptas eum, qui tantae potentiae est; si autem non potest facere, frustra Dei Filium suspicaris)      7 sq. Hier. *in Matth.* 4, 4 (CC 77, p. 20, 325 sq.: Ideo autem sic respondit Dominus, quia propositum ei erat humilitate diabolus uincere, non potentia)      9 Si...] Hier. *in Matth.* 4,4 (CC 77, p. 20, 332 sg.: Si quis ergo non uescitur uerbo Dei, iste non uiuit)      15 sq. Hier. *in Matth.* 4, 5 (CC 77, p. 21, 335-337: Adsumptio ista quae dicitur non ex imbecillitate Domini uenit, sed de inimici superbia, qui uoluntatem Saluatoris necessitatem putat)

- 16 tem Domini necessitatem putabat. IN SANCTAM CIUITATEM (4, 5), Hierusalem scilicet, quam euang<.....>  
 17 SUPER PINNACULUM (4, 5), ut quem gula superare non poterat, temptet si possit uana gloria st<.....>  
 18 in excelsioribus templi fuit. SI FILIUS DEI ES, M(ITTE) T(E) D(EORSUM) (4, 6). Uox diaboli est, qua semper omnes cadere <.....>  
 19 suadere potest, precipitare non potest. QUA ANGELIS SUIS (4, 6). Male interpretatur Scrip<.....>

---

17 Hier. *in Matth.* 4, 5 (CC 77, p. 21, 340 sq.)      18 sq. Hier. *in Matth.* 4, 6 (CC 77, p. 21, 346-348: Uox diaboli, qua semper omnes deorsum cadere desiderat. «Mitte te», inquit; persuadere potest, praecipitare non potest)      19 Hier. *in Matth.* 4, 6 (CC 77, p. 21, 352 sq.: Male ergo interpretatur Scripturas diabolus)

## II (Tokyo) = 2a Iv

(25 Buchstaben sind am Anfang jeder Zeile abgeschnitten)

- 1 <.....>inquit. Queritur, cur in ordine temptationum Mat(theus) et Luc(as) dissentiunt. In prima enim conueniunt  
 2 <.....>umponit. Mat(theus) ordinem temptationum posuit secundum ordinem temptationum Adae  
 3 <.....>utus est. UADE SATANAS (4, 10). Non eodem sensu diabolo dicitur et Petro. Petro enim dicitur *Uade retro*  
 4 <.....>is mihi existas; diabulo autem non additur 'retro me', sed tantum «Uade» dicitur, subauditur 'in ignem'

---

1-3 Smar. *coll.* (PL 102, p. 128C: Quaeritur, cur in ordine tentationum Matthaeus Lucasque discordant. Sine dubio Matthaeus ordinem tentationis Adae, Lucas uero historiae ordinem secutus est.)      3 sq. Hier. *in Matth.* 4, 10 (CC 77, p. 22, 380-384; p.a.l.)      Marc. 8, 33



- 5 <.....> c ET M(INISTRABANT) E(I) (4, 11). Hic ostenditur unius persone utraque natura, quia homo est, qui temptatur
- 6 <.....> r. Inuicto a malis ministratur a bonis, ut uictoris dignitas comprobetur
- 7 <.....> aditus esset. Nemo putet traditionem Ioh(annis) in carcerem statim post temptationem XL dierum
- 8 <.....> euangel(ium) Ioh(annis), et inueniet ante traditionem Ioh(annis) Iesum multa docuisse et miracula fecisse. Nam Ioh(annis)
- 9 <.....> exposita fuerant superioris temporis, antequam cluderetur in carcerem, gesta narrauit post
- 10 <.....> am Iohanne tradito, id est constricta et consummata lege in Iudeis. SECESSIT I(N) G(ALILEAM) (4, 12), id est in populum gentium.
- 11 <.....> sin lege florentibus, in qua flos, non fructus, erat. IN CAPHARNAUM MARITIMAM (4, 13), quod interpretatur 'uilla'
- 12 <.....> tium huc usque amaram in peccatis, modo pulcram in uirtutibus. IN FINIBUS ZABULON (4, 13). Iuxta
- 13 <.....> primo, inquit, tempore ele, t(empore) Z(abulon) et t(empore) N(eptalim), quia prius hae tribus principatum tenebant in Israel, adgrauata
- 14 <.....> et is ductae sunt. UIA MARIS (4, 15), id est ecclesia gentium proxima peccatis. TRANS IORDANEN (4, 15), id est post baptismum
- 15 <.....> olubilitas gentium, quia ibi primo Horrei, deinde Cananei, post quos Israhelitae, inde Samaritani
- 16 <.....> ucem magnum scilicet sub Zorobabel reuersionis. IN REGIONE ET UMBRA MORTIS (4, 16). In regione Assiriorum

---

13 ele *non intellego*

---

6 ut - comprobetur] Hier. *in Matth.* 4, 11 (CC 77, p. 23, 392)      11 cf. Hier. *nom. Hebr.* (CC 72, p. 139, 11 sq.: Cafarnaum ager uel uilla consolationis)

- 17 <.....>xta mari. Hic sensus est: Duae tribus,  
 quae primae in captiuitatem ductae sunt, meruerunt  
 18 <.....> <TE>NEBRIS (4, 16), id est in ignorantia.  
 UMBRA MORTIS (4, 16): delectatione peccatorum. LUX (4,  
 16), id est fides Christi et prae  
 19 <.....> de qua alii uadunt, ali ueniunt. EXINDE  
 CEPIT IESUS (4, 17). Tradito Iohanne incipit ipse predicare

---

19 sq. Hier. *in Matth.* 4, 17 (CC 77, p. 23, 399)

### III (London) = 2b I<sup>r</sup>

(Am Ende der Zeilen sind mehr oder weniger Buchstaben  
 unleserlich oder abgeschnitten)

- 1 adducit Andreas Petrum, fratrem suum, ad Iesum. Nunc .....  
 .....  
 2 uidisse, ut ei inseparabiliter inhererent, sed cognouisse, quis  
 esset et ad sua ... ..  
 3 Ordinem mutauit, non officium tulit. Dictum est ergo, quod  
 deinceps capturus esset homi.....  
 4 rus pisces. Unde datur intellegere eos ad capturam piscium ex  
 more remeasse, ut postea f.....  
 5 quando eos binos uocauit et ipse iussit, ut eum sequerentur.  
 Quem illi statim tamquam uocantem .....  
 6 alios duos, quos Lucas dicit 'adiutores', priusquam factum  
 esset, quod bini uocarentur. Piscatores igitur et in.....  
 7 praedicandum, ne fides credentium non in uirtute Dei, sed in  
 eloquentia putaretur. RELICTIS RETIBUS (4, 20) ...

---

4 datur *incertum*

---

6 Luc. 5, 10 *eos socios, non adiutores appellat*      6 sq. Hier. *in Matth.* 4, 19  
 (CC 77, p. 23, 405-407: piscatores et inlitterati mittuntur ad praedicandum...)

- 8 Spiritualiter hi IIII signif(icant) duas leges: Petrus et Iacobus Iudeos fideles, agnoscentes Deum;
- 9 Andreas et Ioh(annes) gentes in Christum credentes uiriliter-que operantes et gratia Dei saluatas...
- 10 et gentiliū; pisces homines prudentes; rete sermo euangelii; portus finis seculi; Zebedeus, qui II...
- 11 Secundum mortalitatem uero omnis homo ante baptismum siue penitentiam mittit rete desiderii..
- 12 de naue carnis in mare mundi, ut pisces operum ad portum mortis adferat, cui adue.....
- 13 dis priora..... motat instrumenta, ut iterum, id est rete boni desiderii in s....
- 14 bonarum uirtutum in nauī carnis ad portum uitae adferat, relinquens fugitiūm diabolum.....
- 15 nomina in unoquoque nostrum continentur, ut sit Simon uel Petrus est Deo et per prudentiam agnoscit p.....
- 16 id est uirilis, cum uiriliter labores patiēdo sustinet. Tunc Iacobus, id est supplantator, cum for.....
- 17 uincit uitia. Tunc Iohannes, id est gratia Dei, cum per iustitiam repulerit peccata et bona faciet op...
- 18 CIRCUIBAT IESUS (4, 23). Quae omni doctori debentur, hic apparent; ut non sit piger, quia Iesus c.....
- 19 <persona>rum acceptor, quia Iesus PER TOTAM GALILEAM (4, 23); ut non in uanum discurrat, quia Iesus ut DOCENS uen....
- 20 gogis; ut nihil erroris habeat, quia Iesus euangel(izabat); ut non mirandas mundalium fabulas sequi.....
- 21 ; ut uerbum Dei uirtutibus commendet uel exemplis, quia dicitur SANANS OMNEM LANGUOREM doce.....
- 22 datis, predicans de futuris promissis. «omnem languorem»: 'languor' id est animarum, infirmit.....

---

13 *in media linea lac.* 14 *litterarum* 15 *est Deo incertum*

---

15/17 cf. Sed. Scott. *in Matth.* (ed. B. LÖFSTEDT, p. 124, 77-90) 15 sq. <Andreas>, id est uirilis: cf. Hier. *nom. Hebr.* (CC 72, p. 142, 24-27)

16 Iacobus id est supplantator: Hier. *nom. Hebr.* (CC 72, p. 136, 27)

17 Iohannes id est gratia Dei: Hier. *nom. Hebr.* (CC 72, p. 146, 16 sq.) 19 Act. 10, 34

- 23 ac si diceret, quia non solum in Iudeis fama eius magna fuit,  
sed et in omnem Syriam diuulgata  
24 causasque usque flumen Eufraten, id est Fenicia, Comagena,  
Siria, Palestina quoque omnes gen.....  
25 OBTULERUNT EI et reliqua (4, 24). Nimirum utrumque Domi-  
nus semper sanabat: et animam et corpus; et ut m.....

IV (London) = 2b I<sup>v</sup>

(Am Anfang jeder Zeile sind 15-20 Buchstaben abgeschnitten)

- 1 <.....> id est regio X ciuitatum. Deca enim X et polis  
ciuitas dicitur. Spiritualiter enim Galilea significat totum mun-  
dum, unde  
2 <.....> De...aci pro omni uitio accipiuntur. Lunatici  
instabiles in bono, paralitici, qui gressibus iustitiae  
3 <.....> id est ...bilitate seculi. Decapolis, qui X uerba  
legis implent. DE IUDEA (4, 25). De his, qui prius diabolo  
professi sunt ser  
4 <.....>S IORD( ANEM ), id est de his, qui iam baptizati  
sunt..... Alii imperfecti, ut Pharisei; alii infirmi, ut leprosi;  
5 <.....>N MONTEM (5, 1). Turba igitur non unius  
uoluntatis est; haec de diuersis congregata fuit. Alii fuerunt  
perfecti, ut apostoli  
6 <.....>e gentes. Alii curiosi, tantum uerba audire et mira-  
cula uidere uolentes. Hanc predicationem  
7 <.....>dic(it), Luc(as) uero in campestri. Quod sic intel-  
ligitur: turbas Iesum uitare uoluisse et ideo in montem ascen-  
8 <.....>iisse sermonem ad apostolos, quod Lucas tacet;  
et cum descendisset, alterum habuisse ad turbas similem

---

1 po..s *cod.*      4 *post sunt lac.* 9 *litterarum*      7 u...re *cod.*

---

7 Luc. 6, 17      7 sq. Aug. *cons. euang.* 2, 19, 45 (CSEL 43, p. 145, 21 sq. et  
146, 20-147, 4)



- 9 <.....> primo in aliqua excelsiore parte montis solis discip(ulis) loqueretur, quando ex eis XII elegit; deinde cum eis descende
- 10 <.....> pestrem locum, id est in aliquam aequalitatem in latere ipsius montis, ubi multae turbae ad eum congrega
- 11 <.....> d se discipulis turbisque presentibus unum habuisse sermonem, qualem Luc(as) et Mat(theus) narrarunt, quamuis non uno ordine.
- 12 <.....> hunc montem Oliueti putant, quod non ita est. Ex precedentibus enim et sequentibus in Galilea monstratur locus
- 13 <.....> uel quemlibet alium excels(um) mon(tem). Ad montana Dominus conscendit, ut turbas secum ad altiora trahat. Sed
- 14 <.....> nt soli discipuli sequuntur. Quibus et ipsis non stans, sed sedens et contractus loquitur. Non enim intellegere po
- 15 <.....> fulgentem. Recte dicitur: Excelsus in locum excelsum uadit, ut hominibus excelsis excelsa predicet uerba
- 16 <.....> ium nos docet, cum in plana uenit, actualement monet. Sessio Iesu humilitatem et incarnationem eius
- 17 <.....> re et deuotione. APERIENS OS (5, 2). Oris apertio profundum sig(nificat) sermonem; per os uerus designatur homo

---

9 *post* deinde *add.* ut *m*<sup>2</sup>

---

9/11 Aug. *cons. euang.* 2, 19, 47 (CSEL 43, p. 147, 21-148, 9; p.a.l.) 12 sq. Hier. *in Matth.* 5, 1 (CC 77, p. 24, 420-422: ...locus, quem putamus esse uel Thabor uel quemlibet alium excelsum montem) 13/15 Hier. *in Matth.* 5, 1 (CC 77, p. 23, 413-24, 417: ... Sed turbae ascendere non ualent, et sequuntur discipuli, quibus et ipsis non stans, sed sedens et contractus loquitur. Non enim intelligere poterant in sua maiestate fulgentem)

- 18 <.....>trinae diuinam ostendit naturam..... BEATI PAUPERES SPIRITU (5, 3). Quod alibi legitur *Humiles spiritu saluabit*
- 19 <.....>tem, que sepe ex inopia et necessitate uenit, a Christo predicari, addidit «spiritu», ut humilitatem intellege
- 20 <.....>per Spiritum sanctum uoluntate sunt pauperes, ut est *Uende omnia*. REGNUM CAELORUM. Euangelium siue Christus
- 21 <.....>i proximis non inuident inferioribus, aequalibus et maioribus. POSSIDEBUNT TERRAM (5, 4). Non illam, quae
- 22 <.....>inat, sed de qua Psalm(us) dicit: *Credo uidere b(ona) D(omini)* et reliqua. Nemo enim terram istam per mansuetudinem, sed per su
- 23 <.....>QUI LUGENT (5, 5). Hic luctus non commune lege naturae mortuorum, sed peccatis mortuorum. Sic fleuit Samuel
- 24 <.....>eos, qui post inmunditiam non egerunt penitentiam..... Quattuor sunt planctus sanctorum: Cum pro propria pec
- 25 <.....>fernum cadentes plangunt; cum in peccatis uiuentes flent; cum pro desiderio regni tristes sunt.

---

18 *post naturam lac. 6 litterarum*

24 *post penitentiam lac. 5 litterarum*

---

18/20 Hier. *in Matth.* 5, 3 (CC 77, p. 24, 425-430; p.a.l.)      18 Ps. 33,  
 19      20 Luc. 18, 22      21 sq. cf. Hier. *in Matth.* 5, 4 (CC 77, p. 24,  
 434-437)      22 Ps. 26, 13      Hier. *in Matth.* 5, 4 (CC 77, p. 24, 441 sq.: ...  
 sed per superbiam possidet)      23 sq. Hier. *in Matth.* 5, 5 (CC 77, p. 24,  
 444-25, 448)      23 cf. I Reg. 15, 11      24 sq. cf. Greg. M. *moral.* 23, 21, 41  
 (CC 143 B, p. 1175, 25 sqq.); *multo similior* Hraban. *in Matth.* (PL 107, p.  
 796 A).

V (London) = 2b II<sup>c</sup>

(Am Ende der Zeilen fehlen bisweilen ein paar Buchstaben)

- 1 tione<m> habet dubiam, sic(ut) iudicium, nec condemnati  
pena<m>, sic<ut> concilium, sed certa est et damnatio et pena  
damnati [ Mora ]
- H 2 IUDICIO (5, 22), id est penitentia. CONCILIO, ut qui coram  
multis male loquitur, coram multis corripiatur. GEHENNA, id  
est compunctione.
- 3 SI OFFERAS MUNUS TUUM et reliqua (5, 23). Non dixit 'Si tu  
aliquid habes aduersus fratrem', sed «Si frater habet aliquid  
aduersum te», ut dur<ior>
- A 4 reconciliationis inponatur necessitas. Tunc enim habes aliquid  
aduersus eum, si ille te lesit. In quo non opus est pergere ad  
reconci<lian->
- 5 dum. Non enim ueniam postulabis ab eo, qui tibi fecit iniu-  
riam, sed tantum dimittis, sicut dimitti cupis. UADE PRIUS  
RECONCILIARE et r<eliqua> (5, 24).
- 6 Si ad litteram accipias, «Uade», si praesens fuerit frater tuus;  
diutius enim differri non potest, cum munus ante altare relin-  
quere iub<earis>.
- 7 Si uero absens et ultra mare constitutus, absurdum esse puto,  
ut munus relinquant et per terras mariaque ad querendum fra-  
trem perg<as>.
- 8 Itaque spiritaliter accipiendum est: Templum nostrum est inte-  
rior homo, cuius altare fides. Munus doctrina uel oratio uel  
ps<almus>.
- 9 «Uade», non gressibus corporis, sed animae motibus, «recon-  
ciliare», ut est *quod ex uobis est, cum omnibus hom(inibus)*  
*pac(em) h(abentes)*; non inflati superbia ho<c faci->
- 10 unt, sed *pauperes spiritu*. ESTO CONSENTIENS A(DUERSARIO)  
T(UO) (5, 25), non tantum Christiano, uerum etiam extraneo.  
Aduersarius iuxta hist<oriam>

---

1 Aug. *serm. Dom.* 1, 9, 24 (CC 35, p. 25, 546-549)    3 sq. Hier. *in Matth.*  
5, 23 (CC 77, p. 28, 551-553)    4 sq. Aug. *serm. Dom.* 1, 10, 27 (CC 35, p.  
29, 617-621)    6/8 cf. Aug. *serm. Dom.* 1, 10, 26 sq. (CC 35, p. 27, 591-28,  
604)    9 Rom. 12, 18    10 Matth. 5, 3

- 11 exactor Romanus est, cui seruire debemus, ut est illud: Secundum uero Hieronimum simpliciter intellegi debet, quod Dominus, cum
- A 12 istius seculi uia currimus, ad pacem nos et concordiam cohortetur. «Esto consen(tiens)», id est 'esto beniuolus diabolo', de <quo>
- 13 dic(itur): *aduersarius uester diabolus* et reliqua. Et quomodo beniuoli diabolo esse possumus - ubi beniuolentia, ibi concordia - ,
- 14 cum illi in exordio bellum indicere iubemur? Tunc consentimus ei, cum nec facimus eum pro nobis penas sustinere, cum ipse
- 15 suadet. Uel aduers(arius) noster homo est; noli adfligere hominem. Uel aduers(arius) noster Dominus est, cum superbi sumus et impii; *Deus superbis resisti<t>*.
- 16 Item aduersarium dicimus uerbum Dei, quod aduersatur desideriis carnis nostrae. IN UIA (5, 25), id est in presenti uita. IUDEX, id est Christus. M<IN>ISTRI,
- H 17 id est angeli. CARCER infernus. DONEC (5, 26) hic pro 'semper' accipitur. NOUISSIMUM Q(UADRANTEM). Quadrans genus est nummi, in quo duo minut<a>,
- 18 id est 'Non exies, donec etiam minima uel minuta peccata persoluas'. Siue «nou(issimus) quad(rans)» terrena peccata sunt. IIII enim pa<rtibus>
- 19 mundus consistit: Terra igne aqua aere; ac si diceret: 'Semper lues terrenae uoluntatis peccata'.

---

11 *post illud lac. statuenda*

13 *ubi sec. Aug. scripsi: ibi cod.*

16 *u.a cod.*

---

11 sq. Hier. *in Matth.* 5, 26 (CC 77, p. 29, 564 sq.)    12/16 cf. Aug. *serm. Dom.* 1, 11, 31 (CC 35, p. 32, 686 sqq.)    13 I Petr. 5, 8    15 noli - hominem] cf. Leu. 25, 17    15 Iac. 4,6    16 sq. cf. Aug. *serm. Dom.* 1, 11, 30 (CC 35, p. 30, 644-648)    17 Donec - pro semper] cf. Aug. *serm. Dom.* 1, 11, 30 (CC 35, p. 31, 666 sqq.)    17sq. Hier. *in Matth.* 5, 25 (CC 77, p. 30, 598 sq. et 603 sq.)



- H 20 QUI UIDERIT MUL(IEREM) AD C(ONCUPISCENDUM) E(AM) (5, 28). Ergo qui uiderit mulierem et anima .... fuerit tit<il>-lata, hic propassione percussus est. Si uero <co->
- 21 gitatione consenserit et affectum fecerit, ad passionem <tr>ansiuit; huic non uoluntas, sed occasio deest. Si aspex<erit>,
- 22 ut concupiscat, ut facere disponat, recte dicitur MECHATUS EST EAM IN CORDE SUO. OCULUS DEXTER (5, 29) desiderium animae est, <cor->
- 23 poris uero concupiscentia oculus sinister est. ERUE (5, 29), id est ut non exeat uidere mulierem ad concup(iscendum), ut per eam perspectus uisionis, in quo uiti..
- H 24 citur. QUAM TOTUM C(ORPUS) (5, 29), id est quam omnia bona tua pro uno uitio ammittas. Si anima labitur, quanto plus corpus, quod procl<iuius>
- 25 «Si oculus tuus scand(alizat) t(e)», id est si magister tuus prauo exemplo uel doctrina seducere uelit, reiciendus est.

---

20 *post anima legendum eius*      21 *u.luntas cod.*      22 *me..atus cod.*      *co..e cod.*

---

20/22 Hier. *in Matth.* 5, 28 (CC 77, p. 31, 609-617)      24 Si - procliuius]  
 Hier. *in Matth.* 5, 29 (CC 77, p. 31, 626 sq.)

## VI (London) = 2b II<sup>v</sup>

(Ein paar Buchstaben sind am Anfang jeder Zeile abgeschnitten.)

- 1 <stul>tus esto mundo, ut sis sapiens Deo. Petrus in libris Clementis loquitur de hoc testimonio dicens: «Si oculus tuus dexter
- 2 <sca>ndalizat te». Non dixit: 'Si scandalizauit te', ut posteaquam peccaueris, tunc abicias causam peccati, sed «Si scandalizat te», hoc est

---

1 I Cor. 3, 18      1/4 Rufin. *Clement.* 7, 37, 4 (ed. REHM, GCS 51, p. 215, 10-15)

- 3 <ut> antequam pecces, causam peccati prouocantis te et irritantis abicias. Ne quis autem putet, fratres, quod membrorum amputatio-
- 4 <n>em mandauerat Dominus, propositum in hoc uult resecari, non membra et causas, quae ad peccatum inliciunt. SI AUTEM DEXTERA MANUS (5, 30),
- 5 <...>ies, id est si frater uel amicus tuus TE SCANDALIZAT, id est si tibi impedimento est ad ueram beatitudinem, erue, id est huiusmodi portionem
- 6 <.....>debet, qui uice membri te administrat. TOTUM CORPUS, id est quam tu per consensionem pereas. Melius est enim solitariam uitam ducere
- 7 <qu>am ob uitae praesentis necessaria aeternam uita<m> perdere. DICTUM EST ANTIQUIS et reliqua (5, 31). Moyses libellum dari iussit propter duritiam
- 8 <co>rdis eorum, non discidium concedens, sed auferens homicidium. In ueteri lege multas ob causas uxor dimittebatur: si leprosa, si sterelis,
- 9 <si> fornicaria. In nouo uero fornicationis tantum causa excipitur. Quaeritur, quomodo abiecta manebit. Paulus ait: *His, quae*
- 10 *<nu>ptae sunt praecipio, non ego, sed Dominus, uxorem a u(iro) non d(iscedere); quod si discesserit, m(anere) i(nnupta) aut uiro reconcil(iari)*. Sed quaeritur, si alia causa habetur, qua licet
- 11 <u>xorem alteri uiro coniungi uiuente primo. Nimirum III. Primo necessitas per uim matrimonium non separat alicuius causa, sicut
- 12 <Sa>rra fecit, ne Abraham a rege iniquo occideretur. Uel etiam in nouo, ubicumque libido, sed magna caritas apparet sistere,

---

3 abicias *cod.*, abscidas *Clem.*

6 debet *incertum*

11 et 12 *non comprehendo*

---

5 id - beatitudinem] Aug. *serm. Dom.* 1, 13, 37 (CC 35, p. 40, 868 sq.) 7/8 Moyses - homicidium] Hier. *in Matth.* 5, 31 sq. (CC 77, p. 32, 640-642) 9 sq. I Cor. 7, 10 sq. 12 cf. Gen. 20

- 13 sicut de Isaac et Iacob legitur. Quae tamen exempla non ad uiuendi regulam usurpanda sunt. Quaeritur quoque, quomodo non dimit-
- 14 <ti> uxorem iobet, cum alibi ait: *Qui uenit ad me et non odit patrem* et reliqua. Id est debet diligere in ea, quod homo eiusdemque naturae est, odire uero quod
- 15 <u>xor est, scilicet corruptibilem mortalemque copulationem; siue, quod sublimius est, sequi Deum quam matronam. Quaeritur, si similis causa sit
- 16 <mu>lieris euntis et uiri adsummentis. Similis causa est horum III, id est uiri proicientis propriam et mulieris uenientis postea ad eum
- 17 <e>t uxoris euntis ad alterum uiuente uiro et uiri adsummentis eam in adulterium. ITERUM AUD(ISTIS) NON PERIURABIS (5, 33). Hic quasi quidam com-
- 18 <mi>xus ordo uerborum. Hic est ....e ordo: «Non periurabis» NEQUE PER CAELUM et reliqua (5, 34). Putabant enim Iudei non teneri iure iurando, si per
- 19 <cr>eaturas iurarent. Audierant enim: REDDES DOMINO IURAMENTA TUA (5, 33). Ideo Dominus docet nihil esse tam uile in creaturis, ut per eas quisque
- 20 <periu>randum arbitretur; cuncta etenim Domino adtinent. Cum enim iurat, aut ueneratur aut diligit aut timet, per quod iurat. Ideo ne
- 21 creaturae uenerarentur, per ipsum Dominum praeceptum fuit iurandi.... caelum non Deus, sed sedes eius est, terra non Deus, sed scabellum, Hierusalem non Deus,

---

14 *uerba* uenit ad me *legi uix possunt*    15 mortal.... *cod.*    17 u..o *cod.*    21 prae...tum fu.. iu...di *cod.*; *non intellego*

---

13 sq. cf. Aug. *serm. Dom.* 1, 15, 40 (CC 35, p. 43, 935 sqq.)    14 Luc. 14, 26    18/20 Putabant - arbitretur] Aug. *serm. Dom.* 1, 17, 52 (CC 35, p. 59, 1273-1275; 1278-60, 1280)    20 Cum - quod iurat] Hier. *in Matth.* 5, 34 (CC 77, p. 32, 647 sq.)

- 22 <sed> ciuitas regis, caput non Deus, sed principale membrum  
.....est. EGO AUTEM DICO TIBI NON IURARE (5, 34). Sicut  
loqui falsum non potest, qui non lo-
- 23 <qu>itur, sic periurare non potest, qui non iurat. EST, EST, NON,  
NON (5, 37). Ideo autem iteratur, ut firmitus fiat; siue ut  
ostenderet idem ore
- 24 <et c>orde. HIS ABUNDANTIUS A MALO (5, 37), id est cum aliud  
ore, aliud corde loquens, quod a demone instituitur. Siue «his  
abundantius»
- 25 <q>uid plus exigitur, quia hoc a malo auditoris increduli est, siue a  
malo confirmantis, cuius sermoni nemo credit. Non enim dicit

---

22 non *ante* iurare] ... *cod.*      23 autem *incertum*

---

22 sq. Aug. *serm. Dom.* 1, 17, 51 (CC 35, p. 57, 1226-1228)      23 sq. idem  
ore et corde] cf. Ps. Hier. *in Matth.* (PL 30, p. 547 A).

## VII (Tokyo) = 2a II<sup>r</sup>

- H 1 malum est, sed «a malo», id est ab infidelitate seu mendacio.  
OCULUM PRO OCULO (5, 38). Qui enim dicit «oculum pro  
oc(ulo)», non unum uult auferre, sed utrumque
- H 2 seruare. Dominus noster uicissitudinem <tollen>s truncat ini-  
tia pec<cat>orum. In lege retributio est, in euangelio gratia; ibi  
culpa emendatur, hic
- 3 peccatorum auferuntur exordia. MALO (5, 39), id est homini.  
SI QUIS TE PERCUSSE<RI>T IN D(EXTERAM) M(AXILLAM) (5,  
39). Imitare iubemur eum, qui dixit: *Discite a me, quia mitis*  
*s(um)* et <reliqua>.

---

1 seu *om. cod. (suppl. m<sup>2</sup>)*

---

1/3 exordia: Hier. *in Matth.* 5, 38 sq. (CC 77, p. 33, 662-666)      3 Matth. 11,  
29



- 4 Mistico uero intellectu percussa dextera nostra non iubemur sinistram prebere, sed ALTERAM, hoc est alteram dexteram. Iustus enim sinistram non habet.
- 5 Si nos hereticus in disputatione percusserit et dextrum dogma uoluerit uulnerare, opponatur ei aliud de Scripturis testimonium,
- 6 et succedentibus dextris mitigetur ira inimici. Et aliter: Si homo exterior adfligatur, ignoscat homo interior.
- 7 QUI UULT TECUM IUD(ICIO) CONTENDERE (5, 40), id est non solum prebere debes alteram, sed etiam sustinere iudicantem te. Lucas autem uersa uice sic ait: *Qui aufert*
- 8 *tibi uestimentum, tunicam ne prohibueris*. Tonica enim uestis interior, pallium uero exterior, id est ut nemo honestatem uel frigus excus-
- 9 saret, ut uestimentum suum alterius esset; sed hoc de homine siue seruo. Qui hoc de necessariis imperat, quid de superfluis faciemus?
- 10 Aliter. Tunicam omnis doctor aufert, cum a te interiora peccata deprecatur, et tunc exteriora confiteri delicta. Aliter. Qui a te exi-
- 11 git animam tuam, DIMIT(TE) EI ET PALLIUM (5, 40), id est corpus in martirii passione. QUI TE ANGARIAUERIT (5, 41), id est: Non solum dimitte uestimenta,
- 12 sed et te ipsum concede. UADE, id est: Non solum pedibus, sed et animo sis paratus. ALIA II, id est II tantum milia fiant, siue II super unum, ut III
- 13 sint. Sicut enim tria exempla perfectionis enarrauit, sic et hoc nouissimum trino concludit numero: «Si quis te percusserit et q(ui)

---

7 sustine *cod.* (corr. *m*<sup>2</sup>)  
*m*<sup>2</sup>)      13 qui *delendum*

10 et tunc *incertum*

11 *passiones cod.* (corr.

---

4/6 inimici] Hier. *in Matth.* 5, 39 sq. (CC 77, p. 33, 679-34, 685)      7 sq.  
 Luc. 6, 29      9 qui - faciemus] cf. Bed. *in Luc.* 6, 29 (CC 120, p. 144, 1728  
 sq.)      12 Non - paratus] Aug. *serm. Dom.* 1, 19, 61 (CC 35, p. 70, 1526 sq.)

- 14 qui uult et qui angari(auerit)». Quaeritur, cur tria milia specialiter ad iter posuit, cum facilius sit solummodo pergere quam percuti et nudari.
- 15 Iste duobus milibus pergit, qui corpore et anima angariantem comitatur; tertium autem uadit, cum isdem addito spiritu, hoc est martirii
- H 16 genere, delectatur. QUI PETIT A TE, DA EI (5, 42). Si hoc de elymosina intellegimus dictum, in plerisque pauperibus stare non potest. Sed et
- 17 diuites si semper dederint, semper dare non poterunt. Sed de sapientia dicitur, quae cum data fuerit, numquam deficit. *Gratis enim accepistis,*
- 18 ait, *gratis date*. Siue «Qui petit», tribue, si potes, tribue quod petitur; si autem iniuste petit, corripe, ut non uacuis a te uadat.
- A 19 UOLENTI MUTUARE (5, 42), id est non solum gratis tribuas petita, sed ne mutuari rennuas. DILIGES PROXIMUM ET ODIO HAB(EBIS) INIMICUM (5, 43). Non

---

17 defi..t *cod.*

---

16/17 poterunt] Hier. *in Matth.* 5, 42 (CC 77, p. 34, 687-689)      17 Matth. 10, 8

### VIII (Tokyo) = 2a II<sup>v</sup>

- 1 QUI SOLEM SUUM ORIRI FACIT (5, 45). Ita superioribus iungendum est: Sequimini Dominum, qui amicos inimicosque simili creaturarum officio diligit.
- 2 Per duo nos docet, id est solem et pluuiam, in quibus tres naturae habentur, ut frigidi b....., calidi compassione, humidi praedicamento

---

2 hab..tur *cod.*      praedicam..to *cod.*

- 3 simus, et ut simus siccati a uitiis et impleamus illud ...*deris malum* et reliqua et *Si sitierit inimicus tuus* et reliqua. QUAM MERCEDEM HABEBITIS? (5, 46),
- 4 id est nullam in futuro, quia in praesenti ab hominibus recepi(stis). NONNE ET PUPRICANI (5, 46). Hoc nomine Iudaei exactores Romanos uocant, qui de re publi-
- 5 ca curam habent siue qui a Publio rege ordinati sunt. Publi- cani autem sunt, qui sectantur lucra, exigunt uestigalia per ne-
- 6 gotiationes et fraudes et furta scelerataque periuria. SALUTAUE- RITIS (5, 47), dicentes Aue uel Pax tecum. ETNICI (5, 47) G(rece), 'gentiles' Latine.
- 7 ESTOTE ERGO PERFECTI (5, 48). Subauditur: si perfectam cupi- tis habere mercedem. ADTENDITE, NE IUSTITIAM U(ESTRAM) F(ACIATIS) (6, 1). Quaeritur, quomo(do) praedixit
- 8 *Sic luceat lux uestra* et reliqua; id est Non ibi finem propositi collocemus uel ideo recte agamus, ut uideamur ab hominibus, sed ut glorificetur Deus.
- 9 CUM ERGO FACIS ELYMOSINAM (6, 2). EL MUCINA G(rece), 'misericordia' Lat(ine). NOLI TUBA CANERE (6, 2), id est noli uelle hominibus innotescere, quia non
- 10 uirtus, sed causa uirtutis habet apud Deum mercedem. HYPO- CRITAE G(rece) 'simulatores', qui quodlibet faciunt, ut ab hominibus
- 11 uideantur et glorificentur. NESCIAT SINISTRA TUA (6, 3). Sinis- tra dilectio est laudis humanae, dextera uero impletio praecep-
- 12 ti diuini intellegitur, id est Noli commiscere impletioni pre- cepti diuini laudis humanae concupiscentiam. Siue sinistra car-
- 13 nalis fragilitas, dextera uero mentis intentio, ut quicquid boni mens uoluerit, fragilitas humana non impediat.

---

4 Non.. *cod.*      5 curam *incertum*      8 f..em *cod.*      uel ideo *scripsi*, ut adeo *cod.*

---

3 Prou. 25, 21      5 sectantur - negotiationes] cf. Isid. *etym.* 9, 4, 32 et 10, 227      8 Matth. 5, 16      9/10 non - mercedem] Hier. *in Matth.* 6, 2 (CC 77, p. 35, 721 sq.)

- 14 Siue sinistra uita presens, dextera uita futura, ut quicquid boni  
ad futurae uitae profectum uolueris parare, propter lucrum  
15 presentis seculi non perdas. IN ABSCONSO (6, 4), id est qui  
potentia diuinitatis suae cuncta latentia cernit. IN ANGULIS  
PLATEARUM (6, 5), id est quae in  
16 medio urbis, in quadruuiis fiunt. STANTES (6, 5) consuetudine  
orandi, siue in id stat animus, ut uideantur ab hominibus.  
RECEPERUNT  
17 MERCEDEM SUAM (6, 5), id est non Dei mercedem, sed  
«suam»; laudati sunt enim ab hominibus, quorum causa exer-  
cuerunt uirtutes. TU AUTEM CUM  
18 ORABIS (6, 6). Ad omnem ecclesie cetum loquitur. IN CUBI-  
CULUM (6, 6), id est iuxta historiam; siue in cordis secretum.  
CLAUSO HOSTIO, id est iuxta historiam;  
19 siue ore clauso corde ad Deum loquere, sicut de Anna legitur;  
siue hostium cordis claudendum, ut nihil carnalis laudis

---

17 Hier. *in Matth.* 6, 5 (CC 77, p. 35, 730 sq.)

19 Anna: cf. I Reg. 1, 13



# An Early Liturgical Compilation of Bernold of Constance?

A Comparative Analysis of Codex Stuttgart,  
Württembergische Landesbibliothek HB VI 107  
and Bernold's *Micrologus*<sup>1</sup>

by

Daniel S. TAYLOR

(Toronto)

The more the manuscripts associated with the Gregorian circle of reformers centred at Constance in the late eleventh century are closely examined, the more they reveal about the people who created these compilations, and the influence these very codices exerted upon the subsequent treatises written by their readers.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> This article was completed with the assistance of a postdoctoral fellowship provided by the Social Sciences and Humanities Research Council of Canada. The following abbreviations have been employed for commonly cited materials: *DA* = *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*; *JK* and *JL* = Jaffé-Kaltenbrunner and Jaffé-Loewenfeld, *Regesta pontificum Romanorum ab condita ecclesia ad annum post Christum natum MCXCVIII*, 2nd revised ed. 2 vols. (Leipzig, 1885-1888; reprinted Graz, 1956); *MGH* = *Monumenta Germaniae Historica*; *MGH Ldl* = *Libelli de lite*; *PL* = Migne, *Patrologia Latina*.

<sup>2</sup> The most extensive study of the activities of reformers at the school of Constance is J. AUTENRIETH, *Die Domschule von Konstanz zur Zeit des Investiturstreits. Die wissenschaftliche Arbeitsweise Bernolds von Konstanz und zweier Kleriker dargestellt auf Grund von Handschriftenstudien*, *Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte*. Neue Folge 3 (Stuttgart, 1956); on the south German circle of reformers, see I. S. ROBINSON, "Zur Arbeitsweise Bernolds von Konstanz und seines Kreises. Untersuchungen zum Schlettstädter Codex 13," *DA* 34 (1978) 51-122; see also his "Bernold von Konstanz und der gregorianische Reformkreis um Bischof Gebhard III.," *Freiburger Diözesan-Archiv* 109 (1989) 155-188.

Such is the case of a compendium of canonistic and liturgical sources, codex Stuttgart, Württembergische Landesbibliothek HB VI 107,<sup>3</sup> which is closely associated with Bernold of Constance, the well-known Gregorian polemicist and chronicler.<sup>4</sup> Codex S is of particular interest to historians of the liturgy because, along with diverse canonistic materials, it contains a selection of liturgical *ordines* that were probably compiled by Bernold himself, or under his direction, as a convenient *vademecum*. Furthermore, this manuscript displays strong parallels with his influential liturgical commentary known as the *Micrologus de ecclesiasticis observa-*

<sup>3</sup> Hereafter the codex will be cited by the *siglum* S.

<sup>4</sup> On Bernold's life and works, see E. STRELAU, *Leben und Werke des Mönches Bernold von St. Blasien* (Jena, 1889); J. AUTENRIETH, "Bernold von Konstanz," *Neue deutsche Biographie* 2 (Berlin, 1955) 127-128; F. CABROL, "Bernold de Constance et le Micrologue," *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* 2.1 (Paris, 1925) 817-820; W. HARTMANN, "Bernold von Konstanz," *Lexikon des Mittelalters* 1 (Munich-Zurich, 1980) 2007-2008; L. KURRAS, "Bernold of Constance," *New Catholic Encyclopedia* 2 (New York, 1967) 353; M. MANITIUS, "Bernold von St. Blasien," *Geschichte des lateinischen Literatur* 3 (Munich, 1931) 404-407; I. S. ROBINSON, "Bernold von St. Blasien," *Die deutsche Literatur des Mittelalters Verfasserlexikon* 1 (Berlin, 1978) 795-798; J. PEYRET, *Bernold de Constance: La réforme de saint Grégoire VII* (Saint-Étienne, 1904); D. S. TAYLOR, *Bernold of Constance, Canonist and Liturgist of the Gregorian Reform: An Analysis of the Sources in the Micrologus de ecclesiasticis observationibus* (Ph.D. Dissertation, Toronto, 1995).

For editions of Bernold's works see his *Chronicon* and *Catalogus Romanorum pontificum*, edited by G. H. PERTZ in *MGH Scriptores* 5 (Hanover, 1844; reprint Leipzig, 1925) 385-467. Bernold's polemical treatises were edited by F. THANER and are found in *MGH Ldl* 2 (Hanover, 1892) 1-168. An additional treatise attributed to Bernold was edited by V. KRAUSE in *MGH Ldl* 3 (Hanover, 1897) 601-602; see also J. J. RYAN, "Bernold of Constance and an Anonymous *Libellus de lite: De Romani pontificis potestate universas ecclesias ordinandi*," *Archivum Historiae Pontificiae* 4 (1966) 9-24. Bernold's tract concerning the eucharistic controversy resulting from the teachings of Berengar of Tours entitled *De veritate corporis et sanguinis Domini* was edited from a single manuscript by J. R. GEISELMANN, *Bernold von St. Blasien: Sein Neuentdecktes Werk über die Eucharistie* (Munich, 1936); a second edition is available in H. WEISWEILER, "Die vollständige Kampfschrift Bernolds von St. Blasien gegen Berengar: *De veritate corporis et sanguinis domini*," *Scholastik* 12 (1937) 58-93.

*tionibus*, and it quite likely represents one of the sources consulted by Bernold when he compiled his now-famous treatise.<sup>5</sup>

#### A BRIEF DESCRIPTION OF STUTTGART, WÜRTTEMBERGISCHE LANDESBIBLIOTHEK HB VI 107 AND ITS CONTENTS

Codex *S* was produced in the region of Lake Constance in the late eleventh century.<sup>6</sup> The manuscript contains a wide variety of mostly canonistic materials including the *Collectio in LXXIV titulos digesta* along with its Swabian Appendix; the *Hadriana* version of the first four general councils (Nicaea, Constantinople, Ephesus, and Chalcedon); excerpts from the *Collectio in XCVIII titulos digesta* and the *Poenitentiale* of Theodore of Canterbury; the *Epitome Hadriani*; a small collection of liturgical *ordines*; two works by Bernold of Constance, namely, the *De damnatione schismaticorum* and *Apologeticus*; and selections from Burchard's *Decretum*, the *Poenitentiale* of Hrabanus Maurus, and the *Poenitentiale Pseudo-Romanum*.

The bulk of the 202 folios of codex *S* is devoted to canonistic texts, but the small section which records the seemingly misplaced collection of *ordines* with the heading "*Incipit liber ordinis iuxta tradicionem sanctorum patrum compendiose conscriptus clericorum officio maxime necessarius*", is evidence of the liturgical concerns which accompanied the vigorous canonistic investigations in the region of Constance.<sup>7</sup> Three *ordines* are represented here: (Andrieu's) *ordines* L, I and X, all of which

<sup>5</sup> The most commonly-cited printed edition of the *Micrologus* may be found in PL 151.973-1022. All subsequent references will be to this edition. A critical edition of the *Micrologus de ecclesiasticis observationibus* is currently being prepared by D. S. TAYLOR for the *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis*.

<sup>6</sup> It is written in a Caroline minuscule similar to the style used in southwestern Germany in the late eleventh century. For a full description of the manuscript, see J. AUTENRIETH, *Die Handschriften der Württembergischen Landesbibliothek Stuttgart* 3.2, *Die Handschriften der ehemaligen Hofbibliothek Stuttgart* (Wiesbaden, 1963) 100-105. A description of the manuscript with a bibliography is also available in *Diversorum patrum sententie siue Collectio in LXXIV titulos digesta*, ed. J. T. GILCHRIST, *Monumenta Iuris Canonici Series B: Corpus Collectionum*, vol. 1 (Vatican, 1973) lv-lvii.

<sup>7</sup> See fols. 97r-111r.



derive from an intermediate source — the *Pontificale Romano-Germanicum* (the *PRG*; also known as the Mainz Pontifical),<sup>8</sup> the tenth-century compilation produced at Mainz which contained diverse Frankish liturgical *ordines* and *formulae* and which exerted such a strong influence upon the Roman liturgy after the text's arrival at Rome in the latter part of the reign of the Emperor Otto I (936-73).<sup>9</sup> On fols. 97r,1-107v,23 portions of *Ordo L* are transcribed. Much of this *ordo*, which describes the celebrations for the entire liturgical year, is represented in the codex, but it is heavily abbreviated: many of the rubrics have been abridged, most of the *formulae* have been shortened so that only the *incipit* remains, and references to Roman stations have been removed. There are also significant additions that will be treated below. *Ordo L* is followed by a brief excerpt drawn from *Ordo I*, where one finds the announcement of a stational liturgy and the directions for the gathering of clerical and civic officials at the designated church.<sup>10</sup> This short section, which is a mere eleven lines in the

<sup>8</sup> The *PRG* was edited by C. VOGEL and R. ELZE, *Le Pontifical romano-germanique du X siècle*, 3 vols. Studi e testi 226, 227, 269 (Vatican, 1963, 1972); hereafter cited as VOGEL-ELZE. For an analysis of the *PRG* and its manuscripts and *fontes* see volume 3: *Introduction générale et Tables*. The *PRG* is composed of numerous *ordines*, didactic works on the Lord's Prayer and *Credo* and a number of Masses and benedictions for special occasions. It is known in over fifty manuscripts. On the importance of this text Vogel writes: "For medievalists interested in divine worship, the RGP is a veritable mine of information regarding the actual liturgical usages of those Western churches which adopted this book after the X century." See C. VOGEL, *Medieval Liturgy: An Introduction to the Sources*, trans. and revised by W. STOREY and N. RASMUSSEN (Washington, 1986) 232; hereafter cited as VOGEL. For critical editions of *Ordines I* through *L*, see M. ANDRIEU, ed. *Les Ordines romani du haut moyen âge*, 5 vols. (Louvain, 1931-61). Hereafter cited as ANDRIEU.

<sup>9</sup> Vogel believed that the *PRG* appeared in Rome *circa* 951-972 during the period of Otto I's *renovatio imperii*, although the traditional date of its arrival has been recently challenged. The evidence for the use of the *PRG* is based on the supposed rites employed in the ordinations of Leo VIII (963) and John XIII (965). R. E. Reynolds notes that an extract from the Gelasian Sacramentary of the eighth century current in southern Italy might have been used rather than the *PRG*. For further details, see R. E. REYNOLDS, "The Ritual of Clerical Ordination of the *Sacramentarium Gelasianum Saec. VIII*: Early Evidence From Southern Italy," *Rituels: Mélanges offerts au Père Gy* (Paris, 1990) 437-445.

<sup>10</sup> MS S fols. 107v,23-108r,2; Cf. *Ordo I*, nn. 24-26 (ANDRIEU, 2:74,3-75,15).



manuscript, had also been modified for use outside of Rome.<sup>11</sup> Immediately thereafter on fols. 108r,3 to 111r,23, the manuscript preserves *Ordo X* in which is described an episcopal Mass at a cathedral served by canons regular.<sup>12</sup>

A study of the known manuscripts sharing a close affinity to *S* reveals that the above-mentioned liturgical material represents a unique interpolation. Codex *S* is related to a sub-group of the manuscripts preserving the *Diuersorum patrum sententie siue Collectio in LXXIV titulos digesta* (hereafter cited as the 74*T*), the famous canon law collection of the Gregorian reform, to which south-German reformers had appended as many as fifteen additional canons known as the Swabian Appendix.<sup>13</sup> The Swabian recension of the 74*T* is particularly important to researchers interested in the works of Bernold because he is believed to be responsible for its redaction.<sup>14</sup> The manuscripts of this much-discussed group share many of the same canonistic texts, but the Stuttgart codex is distinctive among them because it alone contains the Swabian Appendix in its fullest form, and it alone preserves the liturgical *ordines*, Bernold's *De damnatione schismaticorum*

<sup>11</sup> The fragment ends on fol. 108r,1-2 with "*Similiter et presbyter tituli uel ecclesie ubi statio fuerit, una cum maioribus domus ciuitatis illius uel patre diaconie*". Here "*ciuitatis illius*" replaces the "*ecclesiae romanae*" found in most manuscripts. See, *Ordo I*, n. 26 (ANDRIEU, 2:75.12).

<sup>12</sup> *Ordo X*, redacted at Mainz circa 900-50, was also incorporated into the PRG. As the title and purpose of the *ordo* clearly indicate, this is not a "Roman" document but an adaptation for a Gallican episcopal Mass. The title of *Ordo X* on fol. 108r, 3-5 reads: "*INCIPIT ORDO PROCESSIONIS SI QUANDO IN FESTIUIS DIEBUS MISSAM PVBLICAM CELEBRAVERIT EPISCOPVS IVXTA TRADITIONEM OCCIDENTALITER ANTIQVORVM PATRVN*." See also ANDRIEU, 2:351 and VOGEL-ELZE, 1:350. For a description of the manuscripts and characteristics of the *ordo*, see ANDRIEU, 2:337-348 and VOGEL, 164.

<sup>13</sup> Six MSS preserve the Swabian Appendix. Some of these codices (St. Gall, Stiftsbibliothek 676; Stuttgart, Württembergische Landesbibliothek HB VI 107, and Engelberg, Stiftsbibliothek MS 52) are believed to have been produced at Schaffhausen, St. Blasien or Constance, and all are associated with the activities of Bernold. On the stemma of the Swabian recension, see GILCHRIST, *Diuersorum patrum sententiae*, lxxviii-lxxxii. See also A. MICHEL, *Die Sentenzen des Kardinals Humbert, das erste Rechtsbuch der päpstlichen Reform*. MGH *Schriften* 7 (Stuttgart, 1943) 141 ff.

<sup>14</sup> For studies on Bernold as the compiler of the Swabian recension, see J. AUTENRIETH, "Bernold von Konstanz und die erweiterte 74-Titelsammlung," *DA* 14 (1958) 375-394; GILCHRIST, *Diuersorum patrum sententie*, xx, xxviii-xxxi.

and *Apologeticus*, together with a *catena* of canonistic texts from the Council of Tribur (895) and Pseudo-Isidore.

The appearance of Bernold's two polemical works<sup>15</sup> alongside a diverse selection of canonistic materials, all of which were of interest to him, had led Autenrieth over three decades ago to conclude that Bernold himself was responsible for the compilation of the codex.<sup>16</sup> Autenrieth pointed out that one finds in the Stuttgart manuscript the first four general councils transcribed from the *Collectio Dionysio-Hadriana*, a collection which Bernold preferred to others.<sup>17</sup> Furthermore, she suggested that the penitential materials which were drawn from numerous sources including Burchard's *Decretum* (another collection commonly employed by Bernold), were likely selected to help Bernold in his duties as papal *penitentiarius*.<sup>18</sup>

<sup>15</sup> Bernold's *De damnatione schismaticorum* and *Apologeticus* were edited by F. THANER in *MGH Ldl* 2 (Hanover, 1892) 26-58; 58-88.

<sup>16</sup> "Thus, if we admit that Bernold may be at the back of this compilation, the authority he commanded might, in theory, justify the assumption that a manual compiled at first for personal use was later copied and eventually circulated..." (J. AUTENRIETH, "The Canon Law Books of The Curia Episcopalis Constantiensis from the Ninth to the Fifteenth Century," *Proceedings of the Second International Congress of Medieval Canon Law* (Boston College 12-16 August 1963), edd. S. KUTTNER and J. J. RYAN [Vatican, 1965] 11). For a German version of this article, see "Die kanonistischen Handschriften der Dombibliothek Konstanz," in *Kirchenrechtliche Texte im Bodenseegebiet: Mittelalterliche Überlieferung in Konstanz, auf der Reichenau und in St. Gallen*, edd. J. AUTENRIETH and R. KOTTJE, *VuF Sonderband* 18 (Sigmaringen, 1975) 16-21.

<sup>17</sup> Bernold expressed his preference for the *Dionysio-Hadriana* in his *De excommunicatis vitandis* (written c. 1091): "*Sed harum editionum illam nos maxime sequimur, quae ceteris emendatior et apostolicae sedi acceptior videtur, videlicet, quam beatus papa Adrianus per manum Karoli imperatoris occidentalibus direxit aecclesiis*" (*MGH Ldl* 2:131.23-25). On the quasi-official status attained by the *Dionysio-Hadriana* among some reformers at Rome, see J. J. RYAN, *Saint Peter Damiani and his Canonical Sources. A Preliminary Study in the Antecedents of the Gregorian Reform*. Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Studies and Texts 2 (Toronto, 1956) 159-160.

<sup>18</sup> AUTENRIETH, "Canon Law Books," 11. Bernold was ordained a presbyter at Constance in December 1084 by Odo of Ostia, the then Cardinal legate for Pope Gregory VII who was later to become Pope Urban II. At the same time, Bernold received the title of papal *penitentiarius* with the authority to absolve the penitent supporters of Henry IV who had been placed under the ban of excommunication. See Bernold's *Chronicon*, anno 1084: "*Ostiensis etiam, cum Alemanniae*

But why would the seemingly unrelated liturgical texts be inserted in a manuscript containing canonistic and polemical texts? That the liturgical texts are nestled among penitential materials suggests that the *catena* was intended to assist Bernold in the settlement of disputes and to bring about reconciliation in a manner appropriate to the conditions of the time. A marginal note in the manuscript written in the text hand attests to this type of use: "*hunc ordinem ad dandam penitentiam ex diuersis penitentialibus esse defloratum*".<sup>19</sup> This marker points to the beginning of a section of *Ordo L*<sup>20</sup> which treats the liturgy of public penance conducted on Ash Wednesday.<sup>21</sup> Even the appearance in this codex of *Ordo X*, which was designed for the use of canons regular in a cathedral church north of the Alps, is indicative of the milieu for which *S* was intended. Bernold was a canon of the bitterly divided cathedral chapter of Constance.<sup>22</sup> The dispute

*moraretur, sanctae Constantiensi aeclesiae, iam dudum viduatae, catholicum pastorem ordinavit, scilicet Gebehardum Berthaldi ducis filium...episcopum II. Kal. Ianuarii consecravit, quem pridie, id est in festivitate sancti Thomae, cum aliis clericis presbiterum fecit; inter quos et horum cronicorum scriptorum in eadem sollemnitate ad presbiterium promovit, eique potestatem ad suscipiendos penitentes ex apostolica auctoritate concessit.*" (MGH Scriptores 5:441). See also I. S. ROBINSON, "The Friendship Network of Gregory VII," *History* 63, no. 207 (1978) 21.

<sup>19</sup> Fol. 98v outer margin, opposite l. 21. On the text hand and this marginal note, see AUTENRIETH, *Domschule*, 109.

<sup>20</sup> Cf. *Ordo L*, 18, n. 15 ff. (ANDRIEU, 5:115.17 ff.).

<sup>21</sup> On the liturgies of public penance see VOGEL, 188-189 and 223-24, note 207 for a brief bibliography.

<sup>22</sup> For what follows, see TAYLOR, *Bernold of Constance, Canonist and Liturgist*, 10-17. Even before the reign of Gregory VII some members of the cathedral chapter of the diocese of Constance aligned themselves with the reformers at Rome. In 1071, disgruntled at their newly elected bishop, Carloman, the recipient of a simoniacal appointment from the hands of Henry IV, a group of canons successfully deposed the bishop with the support of Pope Alexander II at the synod of Mainz. See ROBINSON, "The Friendship Network," 20-22. A few years later the chapter descended once again into turmoil after Bishop Otto of Constance took the side of the majority of the clerics of the diocese and rejected the Gregorian legislation prohibiting clerical marriage. Bernold voiced his disapproval at the failure of Bishop Otto to abide by the newly promulgated papal regulations concerning clerical concubinage. Bernold's *Apologeticus*, which begins by citing the papal letter sent to Otto in 1075 admonishing him on the matter, was written at this time (*circa* 1076) to support the Gregorian policy against incontinent and simoniacal clerics. *Apologeticus*,



among the canons of the cathedral regarding the implementation of reforms had grown so hostile that around 1077 Bernold sought refuge at the monastery of St. Blasien.<sup>23</sup> In an era and area of deeply entrenched rival loyalties, such a collection of legal, penitential and liturgical texts would have been of considerable utility to Bernold.<sup>24</sup>

#### A COMPARISON OF STUTTGART, WÜRTTEMBERGISCHE LANDESBIBLIOTHEK HB VI 107 AND BERNOLD'S *Micrologus*

Now that we have shown that the general content of *S* is in keeping with the kind of texts associated with the activities of Bernold, a few examples drawn from the manuscript should suffice to demonstrate that a comparative relationship also exists between the liturgical material in our Stuttgart codex and Bernold's *Micrologus*.

Selected portions of *Ordo L* which exhibit distinctive liturgical and canonistic interpolations not found in the critical edition are similar to phrases in the *Micrologus*. For example, the instructions for the Mass of Christmas morning on fol. 97r resemble those proposed in the *Micrologus*:<sup>25</sup>

*MGH Ldl* 2:59-88. For Gregory's letter, see *JL* 4933; H. E. J. COWDREY, ed., *The Epistolae Vagantes of Pope Gregory VII* (Oxford, 1972), letter no. 8, p. 16 ff.

<sup>23</sup> St. Blasien, along with the reformed houses of Schaffhausen and Hirsau, became centres of refuge for papal supporters. Gregory VII actively cultivated the support of these communities. ROBINSON, "The Friendship Network," 21; I. S. ROBINSON, *The Papacy 1073-1198: Continuity and Innovation* (Cambridge, 1990) 227-228.

<sup>24</sup> For details on the conditions in the diocese of Constance, see TAYLOR, *Bernold of Constance, Canonist and Liturgist*, 10-17; ROBINSON, "The Friendship Network," 20-22.

<sup>25</sup> The interpolated text follows "*ad praesepe domini*" in the critical edition of *Ordo L*, 1, n.3 (ANDRIEU, 5:85).



S fol. 97r,12-17

Iuxta quasdam in hac nocte finito nono responsorio mox cantatur missa Dixit dominus. Qua finita legitur a presbitero euangelium liber generationis... Sequitur Te deum laudamus et ita per ordinem matutinales laudes. Quibus finitis canitur in primo diei ortu missa. lux fulgebit.

*Micrologus* cap. 34, PL 151.1005B.

In Natali Domini finito nono responsorio, euangelium: Liber generationis legitur. Deinde: Te Deum laudamus cum pulsatione signorum dicitur: sicque finitis nocturnalibus vigiliis, missa: Dominus dixit, ante matutinales laudes cum Benedicamus Domino, non cum: Ite missa est completur, ne populo quasi licentiam abeundi infra matutinales laudes dedisse videamur, quas statim post missam, iterum concrepantibus signis, incipere solemus.

On fol. 98r,15 the scribe added a reference to the first canon of the Tenth Council of Toledo (*a.d.* 656) treating the celebration of the Feast of the Annunciation of the Blessed Virgin Mary; this text, not reported in the critical edition of *Ordo L*, appears in the *Micrologus*:

S fol. 98r,15-19

In concilio toletano, capitulo i, ut annunciatio s. marię .xv. kalendas ianuarii celebretur sollemniter statutum est. Nam in .viii. kalendas aprilis aut quadragesimo aut pascha semper observatur in quibus festum s. marię non ualet celebrari digne. Hoc statutum a multis obseruetur.

*Micrologus* cap. 48, PL 151.1012C

Sancti quoque Patres in Toletano concilio de Annuntiatione S. Mariae constituerunt ut de Quadragesima in 15 Kalendas Ianuarii transferretur, ubi annuatim sollemniter et convenienter ante Natale Domini posset celebrari;

Immediately following the *ordo* for the penitential liturgy of Ash Wednesday is yet another interpolated canonistic text which also emerges in Bernold's *Micrologus*. The text derives from a letter of Pope Gelasius I that outlines the days on which the Ember Fasts were to be celebrated.

S fol. 99v, 9-12

Gelasius papa kapitulo xi non nisi ieiunio quarti mensis, septimi et decimi et quadragesimalis inicii ac mediana quadragesime die sabbato ieiunii ordinationes fieri iubet.

*Micrologus* cap. 24, PL  
151.996A-B

Item beatus Gelasius papa in decretalibus suis, capitulo 11 [sic], constituit, ut ordinationes presbyterorum et diaconorum, non nisi certis temporibus fiant, quippe in jejuniis quarti et septimi et decimi mensis, id est Junii, Septembris atque Decembris, nec non in quadragesimalis initii jejuniis, quod procul dubio Martii intelligitur.

Here both texts cite an authentic letter of Pope Gelasius.<sup>26</sup> The compiler of the *ordines* consulted a version of the source drawn from the *Dionysio-Hadriana*, just as Bernold was wont to do.<sup>27</sup> When writing his *Micrologus*, Bernold's immediate inspiration for citing the Gelasian letter was derived from the statute promulgated by Gregory VII at the Roman Synod, Easter 1078. The Gelasian letter is just one of a series of texts used by Bernold which corresponds directly to Gregory's legislation.<sup>28</sup>

<sup>26</sup> Gelasius I (492-496) ep. 14.11 "*ad universos episcopos per Lucaniam, Brutios et Siciliam constitutos*" JK 636; A. THIEL, *Epistulae Romanorum Pontificum genuinae et quae ad eos scriptae sunt a S. Hilario usque ad Pelagium II* (Braunsberg, 1868), 1:368-369; also in PL 59.52B.

<sup>27</sup> The Gelasian text is found in a number of pre-eleventh-century collections, but only in the *Dionysio-Hadriana* is it found as chapter xi. The text of the *Dionysio-Hadriana* reads: "*Ordinationes etiam presbyterorum diaconorumque nisi certis temporibus et diebus exercere non debeant, id est primi et quarti mensis ieiunio, septimi et decimi: sed etiam quadragesimalis initii, ac mediana Quadragesimae die, sabbati jejuniis circa vesperam noverint celebrandas. Nec cuiuslibet utilitatis causa seu presbyterum, seu diaconum his praeferre, qui ante ipsos fuerint ordinati.*" (PL 67.306A). For further details on the appearance of this text in the *Micrologus*, see TAYLOR, *Bernold of Constance, Canonist and Liturgist*, 153 ff.

<sup>28</sup> During the Roman Synod of 1078, Gregory VII established the dates on which Ember Days were to be observed by the Roman Church in the constitution "*Licet nova consuetudo*". Although the text was not included in Gregory's *Register*, it was contained in various late eleventh-century canonistic collections. For a reference to the Roman Synod, Easter 1078, see JL 5290. This canon was studied by S. LÖWENFELD, "Ein Aktenstück aus der Ostersynode von 1078," *Neues Archiv* 14 (1889) 618-622; it is preserved in the *Collectio Britannica* (London, British Library MS Add. 8873 fol. 73r), edited by P. EWALD, "Die

The evidence that Bernold was responsible for the compilation of codex S is apparent as well in less overt ways. The portion of the manuscript (fols. 106v, 11-107v, 23) on the Ember Days copied from *Ordo L* and entitled "*De .iiii. temporibus*" has been carefully modified to delete (Andrieu's) chapters 10-14.4 which treat the Gallican Ember dates.<sup>29</sup> This omission indicates that the redactor had carefully sifted this liturgical data in the attempt to bring the established Gallican custom into conformity with the Roman practice which had been promulgated in 1078 by Gregory VII.<sup>30</sup>

Another point of comparison: in the eleventh chapter of the *Micrologus* where Bernold describes what ought to be said over the offering, he makes a rare but overt reference to a non-Roman *ordo*: he notes that the impetus for the inclusion of the *Veni sanc-*

Papstbriefe der Britischen Sammlung," *Neues Archiv* 5 (1879-1880) 275-414; 501-596. The full text of "*Licet nova consuetudo*" was printed in J. Tardif's study of codex Bordeaux, Bibliothèque municipale MS 11 (now known as the *Bordeaux Collection in Seven Books* which dates to circa 1085-90); see J. TARDIF, "Une collection canonique poitevine," *Revue historique de droit français et étranger*, 3d ser., 21 (1898) 149-216. The full text of "*Licet nova consuetudo*" is found at Book II, cap. 33, with the title: "*De ieiuniis quatuor temporum*". Other works treating this text include R. SOMERVILLE, "The Councils of Gregory VII," *Studi Gregoriani per la storia della riforma gregoriana* 13 (1989) 50; COWDREY, *The "Epistolae vagantes"*, 159. John Gilchrist has published the most extensive list of formal sources containing "*Licet nova consuetudo*"; see J. T. GILCHRIST, "The Reception of Gregory VII into the Canon Law (1073-1141)," *Zeitschrift für Rechtsgeschichte: Kanonistische Abteilung* 59 (1973) 35-82; Part II 66 (1980) 192-229. For more on this text and its use by Bernold as a source for chapters 24 (995C) and 25 (997B) of the *Micrologus*, see TAYLOR, *Bernold of Constance, Canonist and Liturgist*, 144 ff.

<sup>29</sup> In her description of the manuscript, Autenrieth noted that the scribe copied the chapters of *Ordo L* in the following order: 1-9, 17, 16, 18, 19, 15, 20-41, 45-48, 50-55, 42, 14, 15, 43, and 44; see *Handschriften*, 103. The actual contents of the last five portions can be more precisely identified: using Andrieu's chapter numbering, the manuscript records chapters 42.1-2; 42.4; 14.5; 15.1 (with modifications) 43.1-2 and 44.1-8, 44.9-10 (as in Andrieu's MSS JQRT), 44.11 (but omitting mention of the September fast). Cf. ANDRIEU 5, 349-350; 102-103; 350-356. The scribe copied from a model similar to Andrieu's manuscripts J and Q.

<sup>30</sup> On the introduction of the Roman Ember Days, see TAYLOR, *Bernold of Constance, Canonist and Liturgist*, 143 ff.; D. S. TAYLOR, "Der *Micrologus* Bernolds von Konstanz und der Codex Stuttgart, Württembergische Landesbibliothek HB VI 114," *DA* 52,1 (1996) 171-179.



*tifactor* was derived from a Gallican source.<sup>31</sup> Among the *ordines* the *Veni sanctifactor* is a rarely mentioned prayer but it is a distinguishing feature of *Ordo X*<sup>32</sup>—the same *libellus* which was designed for use in a cathedral chapter north of the Alps and transcribed in the Stuttgart manuscript.<sup>33</sup>

One further clue pertaining to liturgical matters in the Stuttgart manuscript helps to strengthen the argument that Bernold was ultimately responsible for this compilation and even its subsequent augmentation. Immediately following the *ordines* is an addition to the manuscript consisting of five lines written in another unidentified contemporary hand which refers to a series of Mass prefaces allegedly attributed to Pope Pelagius.<sup>34</sup> The Pseudo-Pelagian attribution first appears in the early eleventh century *Decretum* of Bishop Burchard of Worms and is believed to originate with Burchard himself; it is from this commonly used canon law collection that the compiler of *S* drew his text.<sup>35</sup> This fragment corresponds to two points in the *Micrologus* where Bernold cites the prefaces.<sup>36</sup> Bernold, for his part, certainly knew

<sup>31</sup> *Micrologus* cap. 11, *Quid super oblationem sit dicendum*: "Composita autem oblatione in altari, dicit sacerdos hanc orationem juxta Gallicanum Ordinem: "Veni, sanctifactor omnipotens, aeterne Deus, benedic hoc sacrificium tuo nomini praeparatum. Per Christum Dominum nostrum." (984A). See also *Micrologus* cap. XXIII (992D).

<sup>32</sup> Fol. 110v,3-8: "Tunc episcopus benedicens hostias et dicens: Veni sanctifactor omnipotens, eterne deus, benedic hoc sacrificium tibi praeparatum. qui uiuis et regnas in secula seculorum, conuertat se et sumat incensum a custode ecclesie, ponensque in turibulum offerat illud altari detque archidiacono. See also *Ordo X*, n. 46 (ANDRIEU, 2:359-360); PRG, XCVIII, n. 46 (VOGEL-ELZE, 1:354).

<sup>33</sup> See fols. 108r,3 ff.

<sup>34</sup> Folio 111r,24-28: "Ex decretis pelagii pape. Nouem prefaciones esse recipiendas. Vnam in albis pascalibus...Nouam [sic] de ieiunia." See also AUTENRIETH, *Die Domschule*, 109, and *Die Handschriften*, 103.

<sup>35</sup> *Decretum*, 3.69 (PL 140.687D-688A). Pseudo-Pelagius II, JK 1065; PL 72.758; H. HOFFMANN and R. POKORNY, *Das Dekret des Bischofs Burchard von Worms: Textstufenfrühe Verbreitung-Vorlangen*, MGH Hilfsmittel 12 (Munich, 1991) 97 ff. and 193.

<sup>36</sup> Cf. *Micrologus* cap. 50, *De Quadragesima*: "In Quadragesimali dicitur praefatio: Qui corporali jejunio, juxta statutum Pelagii papae, non minus in Dominicis quam in earum feriis." (1013D); *Micrologus* cap. 60, *De officio S. Trinitatis*: "Praefationem autem de sancta Trinitate, quam in diebus Dominicis frequentamus, non ex Albino, sed ex Romana auctoritate suscepimus. Nam haec est una ex illis novem quas solas Pelagius papa, antecessor Gregorii, constituit observari." (1020C). On the Pelagian citations in the *Micrologus*, see TAYLOR, *Bernold of Constance, Canonist and Liturgist*, 215-216 and 260-261.



Burchard's collection, and he was one of the first liturgical commentators to isolate and employ the "Pelagian" prefaces in his *Micrologus*.<sup>37</sup> Whoever was responsible for the inclusion of the Pelagian text was apparently accustomed to scrutinizing canonistic texts and, like Bernold, was interested in applying these same *fontes* to liturgical questions.<sup>38</sup>

A number of unique references in *S* are therefore comparable to those in the *Micrologus*: interpolations in *Ordo L*, the citation of *Ordo X*, and the appearance of Burchard's Pelagian prefaces. Compelling, too, is the omission of the Gallican Ember Dates — something Gregory VII had proposed, and something which Bernold strongly advocated in chapters 24 and 25 of the *Micrologus*. Whether or not Bernold referred directly to *S* when writing the *Micrologus*, or whether he drew from a common group of texts in both instances, cannot be established with complete certainty. The textual similarities between *S* and the *Micrologus* are, never-

<sup>37</sup> The common manuscript source for both of these citations is likely the codex of the *Decretum* now preserved in Freiburg i. Br., Universitätsbibliothek 7, which was copied c. 1040 at the request of Bishop Eberhard of Constance and represents one of the earliest copies of Burchard's collection. Bernold certainly knew this codex; his annotations are visible in the margins. See AUTENRIETH, *Die Domschule*, 94 ff. A description of this manuscript is available in W. HAGENMAIER, *Die lateinischen mittelalterlichen Handschriften der Universitätsbibliothek Freiburg im Breisgau* (Hs. 1-230), vol. 1.1 (Wiesbaden, 1974), 7-10. For a summary of the instances in which Bernold adopted texts from the *Decretum* for use in the *Micrologus*, see TAYLOR, *Bernold of Constance, Canonist and Liturgist*, 290 ff.

<sup>38</sup> Other examples might be cited in which parallels exist between MS *S* and the *Micrologus*. Fols. 164r-173r preserve a tract beginning with: "*Incipit statuta canonum de officiis sacerdotum*", which is composed of excerpts from Book Two of Burchard's *Decretum*. On fol. 164r the MS records Burchard's *Decretum* 2.53, a text of Pseudo-Alexander, which may have been employed by Bernold. For its parallel, see *Micrologus* cap. 46 (1011B). Included on folio 164v is the passage from the *Decretum* 2.79 ("*ex Aurelianensi conc. cap. II*") which corresponds to a citation in cap. 2 of the *Micrologus* (979D). See AUTENRIETH, *Die Domschule*, 115. Minor discrepancies, however, are apparent when the *Micrologus* is compared with these two passages. Such anomalies may be explained by examining the manner in which Bernold treated his many sources while preparing the *Micrologus*. There is evidence that Bernold subjected his sources to careful scrutiny, sometimes modifying, at other times clarifying and correcting them. See the treatment of these texts in TAYLOR, *Bernold of Constance, Canonist and Liturgist*, 58-59 and 200-202.

theless, undeniable, and the very design of the *vademecum* points to its intended practical use. In addition, Bernold is known to have returned to the manuscripts which had been transcribed under his auspices.<sup>39</sup> It is conceivable, then, that Bernold might later have had recourse to HB VI 107 when writing the *Micrologus*.<sup>40</sup>

<sup>39</sup> See, for example, the annotations made by Bernold in MS St. Gall, Stiftsbibliothek, MS 676, which was also copied under Bernold's direction at St. Blasien or Schaffhausen *circa* 1080-1100. Like the Stuttgart MS HB VI 107, this codex contains excerpts from the *Decretum* of Burchard, the first four ecumenical councils drawn from the *Collectio Dionysio-Hadriana*, and the 74T including the Swabian Appendix. It also reports the *Regula canonica* of Gregory VII (a text treated in the *Micrologus*) and the pronouncement of the Roman synod of 7 March 1080 excommunicating Henry IV for the second time. On this codex, see G. SCHERRER, *Verzeichnis der Handschriften der Stiftsbibliothek von St. Gallen* (Halle, 1875) 220-221; GILCHRIST, *Diuersorum patrum sententie*, lii-liii; J. AUTENRIETH, "Der bisher unbekannte Schluss des Briefs Gregors VII. an Mathilde von Tuscien vom 16. Februar 1074," *DA* 13 (1957) 534-538. On Bernold's use of this codex for his citation of Gregory's *Regula canonica*, see *Micrologus* cap. 54 (1016D-1017A) and TAYLOR, *Bernold of Constance, Canonist and Liturgist*, 237-240.

<sup>40</sup> The probable date of the manuscript can be inferred from its contents. The codex contains two works by Bernold, both of which are dated after 1076: the codex, too, must be later than this time. The seemingly deliberate omission of the portions of *Ordo L* treating the Gallican Ember days would place the date of the compilation after the spring of 1078 — the time at which Pope Gregory VII officially promulgated the Roman Ember Days. On the legislation of Gregory VII see note 30 *supra*. Moreover, if it is accepted, as Autenrieth implies, that the codex was compiled for Bernold's use as a papal *penitentiarius*, the date must be brought forward even further to some time after 22 December 1084; for it was not until that date that Bernold was ordained a presbyter and granted the extraordinary privilege of reconciling *excommunicati*. For details, see AUTENRIETH, "Canon Law Books," 11; see also note 18 *supra*. On the other hand, it is not unreasonable to expect that Bernold would have included his *Micrologus* (dated 1086-1100) along with his other polemics in MS S if, indeed, his liturgical treatise were to have existed at that time. The structure of the compilation and the circumstances, therefore, point to a date after he was commissioned for penitential duties but before the *Micrologus* was written.

STUTTGART, WÜRTTEMBERGISCHE LANDESBIBLIOTHEK HB VI 107 AS A PRECURSOR TO THE *Micrologus*

Firm conclusions about the early development of Bernold's liturgical thought have proven to be persistently elusive for scholars. While ample sources witness the growth of Bernold's canonistic thought, comparatively little evidence is known of the development of his liturgical ideas.<sup>41</sup> Scholars have suggested that Bernold's early working materials might be found in the short liturgical tracts which circulated with certain manuscripts preserving his *Micrologus*. For example, Bäumer believed that evidence of Bernold's early liturgical work did exist in chapters which had been appended to four copies of the *Micrologus*.<sup>42</sup> V. L. Kennedy endeavoured to argue the same point for yet another series of chapters which are now found along with the *Micrologus* in six other manuscripts.<sup>43</sup> Both of these studies provide valuable insights to the textual transmission of the *Micrologus*, but a detailed comparative analysis of the sources used by Bernold in the *Micrologus* and those employed by the authors of both of these appendices has demonstrated that Bernold was not likely to have been the redactor of either.<sup>44</sup>

<sup>41</sup> Bernold makes no claim to have composed a liturgical treatise beyond an oblique reference that he was accustomed to collecting excerpts of liturgical interest, which (some scholars argue) he may have used to compile the *Micrologus*. Morin and Kennedy both cite a passage from Bernold's *De sacramentis morientium infantium* to support the claim that Bernold compiled such texts for the guidance and instruction of his confreres rather than for publication: "Nec nos utique ideo tam diligenter ista digessimus, quasi jam in generalem usum Ecclesiae redacta vel redigenda esse putaremus; sed potius ideo, ut amicis nostris satisfaceremus... Si autem nunquam illa unctio in usum venerit, nequaquam tamen nos inquisitioni simplicium fratrum in his scriptis satisfacisse pigebit." (PL 148.1274B-C); G. MORIN, "Que l'auteur du Micrologue est Bernold de Constance," *Revue Bénédictine* 8 (1891) 395; V. L. KENNEDY, "For a New Edition of the Micrologus of Bernold of Constance," *Mélanges en l'honneur de Monseigneur Michel Andrieu* (Strasbourg, 1956) 233.

<sup>42</sup> S. BÄUMER, "L'auteur du Micrologue: Étude d'après les manuscrits, suivie de deux chapitres inédits," *Revue Bénédictine* 8 (1891) 193-201.

<sup>43</sup> KENNEDY, "For a New Edition," 238-241.

<sup>44</sup> D. S. TAYLOR, "Capitula Extranea of the *Micrologus de ecclesiasticis observationibus* of Bernold of Constance," (Licentiate thesis, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1995).



In contrast, the *catena* of liturgical texts in manuscript *S* more likely represents the kind of data used by Bernold earlier in his career as he came to require them in the course of his penitential duties. The very nature of this predominantly canonistic compilation would indicate that liturgical matters were not its main concern, but they were, nevertheless, sufficiently important to merit the inclusion of carefully cobbled *ordines* and select canon law passages of liturgical interest.

Considerable differences exist between *S* and the *Micrologus* with respect to intention and execution that are indicative of the programmatic changes which were occurring among the reformers in the late eleventh century. While Gregory VII had distrusted the *PRG*<sup>45</sup> and had promoted the programme of liturgical regularization,<sup>46</sup> some of his most staunch supporters, Anselm of Lucca, Deusdedit and Bernold himself, are all known to have

<sup>45</sup> The use of German liturgical books persisted into the second half of the eleventh century, especially during the pontificates of Clement II, Damasus II, Leo IX, Victor II, and Stephen IX, all of whom were Germans. See VOGEL, *Medieval Liturgy*, 238-239 and n. 272; R. E. REYNOLDS, "Liturgical Scholarship at the Time of the Investiture Controversy: Past Research and Future Opportunities," *The Harvard Theological Review* 71:1-2 (1978) 112. Gregory VII was reportedly quite dismayed at this type of Germanic importation and he began to seek changes. At the Roman Synod of 1074, in a constitution known as "*In die resurrectionis*", Gregory VII cited German influences as the impetus for introducing changes to the office. Part of that text reads: "...*Illi autem qui in diebus cotidianis tres psalmos et tres lectiones videntur agere, non ex regula sanctorum patrum sed ex fastidio et neglegentia comprobantur facere. Romani autem diverso modo agere ceperunt maxime a tempore quo teutonicis concessum est regimen nostrae aeclesiae. Nos autem et ordinem romanum et antiquum morem investigantes statuimus fieri nostrae ecclesiae sicut superius praenotavimus antiquos imitantes patres.*" A diplomatic edition of the *Regula* transcribed from codex Vat. lat. 629 (produced during the pontificate of Urban II, 1095-1099) is available in G. MORIN, "Règlements inédits du pape saint Grégoire VII pour les chanoines réguliers," *Revue Bénédictine* 18 (1901) 177-183.

<sup>46</sup> For further details on the liturgical reforms of the late eleventh century, see E. CATTANEO, "La liturgia nella riforma Gregoriana," *Chiesa e riforma nella spiritualità del sec. XI* (Todi, 1968) 171-188; REYNOLDS, "Liturgical Scholarship," 109-124; R. ELZE, "Gregor VII. und die römische Liturgie," *Studi Gregoriani per la storia della riforma gregoriana* 13 (1989) 179-188; TAYLOR, *Bernold of Constance, Canonist and Liturgist*, 334-339.



employed this teutonic collection.<sup>47</sup> Bernold, in his earlier work, encouraged the celebration of the liturgy in a manner consistent with that prescribed by the liturgical books still in use at Rome. It is no surprise, therefore, that Bernold's *vademecum* contained large portions of the *PRG*. By the late eleventh century, however, there was a gradual movement away from the *PRG*,<sup>48</sup> which, although it continued to be important, was already undergoing modifications as reformers sought more convenient and more pertinent liturgical books.<sup>49</sup> That Bernold's *Micrologus* was influenced by the gradual changes in liturgical observances is evident from the style of the commentary itself. For Bernold's treatise is not only a liturgical exposition which employed the old pontifical book: it is also a polemic written in the contemporary style and designed to propagate the important liturgical aspects of the Gregorian Reform.

Bernold himself is best known as a theorist of canon law and a propagandist of the Gregorian cause. While recognized as an ardent Gregorian polemicist, one of his enduring contributions stems from his method of harmonizing Roman and non-Roman texts. This critical method, which has helped to distinguish Bernold among the most influential canonists of the Gregorian Reform, is

<sup>47</sup> The works of the canonists Anselm of Lucca and Deusdedit also testify to the persistent use of the *PRG* at Rome in the eleventh century. See P. FOURNIER, "Les collections canoniques romaines de l'époque de Grégoire VII," *Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres* 41 (Paris, 1918) 271-397; M. ANDRIEU, *Les Ordines Romani du haut moyen âge* (Louvain, 1931) 1:519-522; C. WADDELL, "The Reform of the Liturgy from a Renaissance Perspective," *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, ed. R. L. BENSON and G. CONSTABLE (Cambridge, Mass., 1982) 92-93.

<sup>48</sup> In this regard the *Micrologus* demonstrates a tendency already evident in MS S and it shares the characteristics of some of the modifications evident in the later *PRXII*: the removal of the *aliae*, that is, the long lists of interchangeable *formulae*; see VOGEL, *Medieval Liturgy*, 251.

<sup>49</sup> Late in the century, as a result of pressure from the reformers, the *PRG* was adapted. Rites which had fallen out of use were removed, and those which were to be retained were simplified in accordance with Roman sensitivities. From this activity arose a new group of pontifical books which today are known as the *Roman Pontificals of the Twelfth Century* (*PRXII*). For a discussion on the development of the *PRXII*, see M. ANDRIEU, *Le pontifical romain au moyen-âge*, vol. 1: *Le pontifical romain du XIIe siècle*, *Studi et testi* 86 (Vatican, 1938) 3-19; VOGEL, *Medieval Liturgy*, 249-251.

also apparent in his liturgical work.<sup>50</sup> The *Micrologus* gives testimony to the reform programme — a historical phenomenon initiated by the ambition for ecclesiological romanization and executed through the research into ancient texts, which resulted in a more synthetic analysis and presentation of the Roman tradition and its institutional expressions. A basic compendium of liturgical texts such as that copied in *S* was evidently no longer sufficient on its own, so far as Bernold and his supporters were concerned, to meet the needs of the reformed (and reforming) community.

This does not mean that the texts commonly cited by Bernold in the past would be ignored, but the very nature of the *Micrologus* suggests that they were not to be read in isolation or employed in the same manner as before. Indeed, Bernold is known to have used the *PRG* extensively in the *Micrologus*, particularly *ordines V, VII* and *L*.<sup>51</sup> In addition, Bernold's later

<sup>50</sup> The seminal work on the general nature of the changes which occurred in canon law in the late eleventh century is still P. FOURNIER, "Un Tournant de l'histoire du droit (1060-1140)," *Nouvelle revue historique de droit français et étranger* 40 (1917) 129-180.

<sup>51</sup> On this point, see TAYLOR, *Bernold of Constance, Canonist and Liturgist*, 312-314. A comparison of the *Micrologus* and the critical edition of the *PRG* (and its component *ordines*) has shown that at least thirty instances of borrowing occur in the *Micrologus*; many ideas were drawn from *Ordo L* and used by Bernold in the section of his text (chapters 30 through 62) which treats the offices as they are dispensed throughout the liturgical year. Compare, for example, Bernold's statements about the December Ember Days in the *Micrologus* cap. 33 (1004D-1005A) with *Ordo L*, cap. 14, nn. 4-5 (ANDRIEU, 5:102). On the epistles read after the octave of Epiphany, cf. *Micrologus* cap. 45 (1011A) and *Ordo L*, cap. 7 (ANDRIEU, 5:89). On the reading of the *Hepteteuch* in *Seputagesima*, cf. *Micrologus* cap. 47 (1012A) and *Ordo L*, cap. 16, n. 1 (ANDRIEU, 5:105). On the Tract for Ash Wednesday, cf. *Micrologus* cap. 50 (1014A) and *Ordo L*, cap. 18, n. 34 (ANDRIEU, 5:122). On the suppression of the *Gloria Patri* from Passion Sunday to Easter, cf. *Micrologus* cap. 52 (1015A-B) and *Ordo L*, cap. 21, n. 2 (ANDRIEU, 5:162). On the prayers at Laudes during the *Triduum*, cf. *Micrologus* cap. 52 (1015D) and *Ordo L*, capp. 25, n. 7; 26, n. 2; 28, n. 1 (ANDRIEU, 5:188; 245; 260). On the vestments and prayers of Holy Thursday, cf. *Micrologus* cap. 52 (1015D-1016A) and *Ordo L*, cap. 25, nn. 62-63 (ANDRIEU, 5:207). On the readings of Good Friday, cf. *Micrologus* cap. 52 (1016A-B) and *Ordo L*, cap. 27, nn. 8, 9 and 14 (ANDRIEU, 5:247 and 249). On the readings of the Holy Saturday vigil, cf. *Micrologus* cap. 53 (1016B) and *Ordo L*, cap. 29, n. 32 (ANDRIEU, 5:273). On the origin of the Gallican Minor Litanies, cf. *Micrologus* cap. 57 (1018C) and *Ordo L*, cap. 36, n. 1 (ANDRIEU, 5:315-16). On the genuflections made during the fast of Pentecost, cf. *Micrologus* cap. 58 (1018D-1019A) and *Ordo L*, cap. 42, nn. 1-5 (ANDRIEU, 5:349-50).

*Micrologus* incorporated elements carefully selected from more extensive canonistic sources such as papal decretals, conciliar canons, and the *Liber pontificalis*. Woven with these are liturgical observations derived from the *Sacramentarium Hadrianum* with its supplement by Benedict Aniane, the lectionary known as the *Liber comitis* purportedly redacted by Saint Jerome, and the vast liturgical teachings found in the treatises of Amalarius of Metz and the Reichenau liturgists — Walafrid Strabo and Berno.<sup>52</sup> Over time Bernold developed a mastery over the rich collection of canonistic and liturgical materials available to him in the Bodensee region. The *Micrologus*, in contrast to *S*, represents a remarkably concise synthesis of his canonistic learning and the time-honoured stylistic elements common to the exegetes of the liturgy.

If the qualitative differences between Bernold's two liturgical enterprises, that is *S* and the *Micrologus*, are assessed, one might conclude that Bernold's more mature treatise, the *Micrologus*, appears to have grown as much from the author's practical pastoral commission, as his polemical career. We have already noted how the *ordines* of codex *S* were assembled among canonistic, polemical and penitential texts for practical and immediate use in a time of schism and excommunication. The *ordines* Bernold had had transcribed here treat three main points: reconciliation in a liturgical setting; the ceremonial of the liturgical year; the celebration of the eucharist. The latter two characteristics of *S* are developed overtly and presented in Bernold's later *Micrologus* where one finds a new eucharistic *ordo* with a clear commentary based on canonistic precedents (chapters 1-23) and a new, concise treatise on the liturgical year (chapters 30-62). But present also in the *Micrologus* is the implicit invitation to reconciliation, manifest in the accommodating tone of the *Micrologus*. To be sure, Bernold did not hesitate to note that his contemporaries had occasionally defied the arrangement of the duly constituted roman offices in favour of their own innovations.<sup>53</sup> But Bernold's standards were not inflexible. Variations were accepted within Bernold's liturgical scheme. For example, after noting that the Roman *ordo* called for

<sup>52</sup> On this point, see TAYLOR, *Bernold of Constance, Canonist and Liturgist*, 306-319.

<sup>53</sup> *Micrologus* cap. 43: "Quidam autem moderni, minus concordiam officiorum attendentes..." (1010C).



one prayer in the Mass before the reading, he suggested that the number be limited to seven at most, appealing to an allegorical explanation based on the seven petitions of the *Pater noster*.<sup>54</sup> He encouraged the use of the prayer *Veni sanctificator*, which he admitted was Gallican in origin, and the *Domine Jesu Christe qui ex uoluntate* before communion, which he claimed derived not from any *ordo* but "*ex religiosorum traditione*".<sup>55</sup> The moderate tendency may well have developed as a result of his experience with communities of clerics in which the Gallican practices were well entrenched.

While Bernold was willing to concede such accidental changes to the Mass and Office, he was not prepared to overlook essential ones. Matters which impinged upon the ecclesiological order, namely, the date of ordinations,<sup>56</sup> the content and form of the Canon,<sup>57</sup> and the tasks assigned to individual grades,<sup>58</sup> were dealt with in strict compliance with authoritative canons. And here, in Bernold's resolute yet conciliatory posturing, one witnesses the Gregorian apologist and polemicist at work: Bernold clearly came to perceive the potential influence the Roman rite might wield as a powerful tool of ecclesiological regularization and centralization; for according to Bernold's liturgical vision, the Roman liturgy was the ritual and sacramental expression of the proper ordering of the universal Church, and this concept of order is the theme which runs consistently throughout the corpus of Bernold's works.<sup>59</sup>

<sup>54</sup> *Micrologus* cap. 4 (980A-C).

<sup>55</sup> *Micrologus* cap. 11 (984A); *Micrologus* cap. 18 (989B); on these points, see KENNEDY, 232.

<sup>56</sup> *Micrologus* capp. 24-25 (995C ff.).

<sup>57</sup> *Micrologus* capp. 12 and 13 (984C ff.).

<sup>58</sup> *Micrologus* cap. 8 on the reading of the epistle (982A); cap. 9 on the gospel (982B-C).

<sup>59</sup> Several parallels exist between the *Micrologus* and Bernold's other works. See, for example, the passages in the *Micrologus* in which Bernold speaks about Gregory VII and his legislation. In each case he appends a nearly identical formula of universal papal prerogative, claiming that it is the papacy from which the Christian religion received its order and origin, its genesis and formation: "*unde totius Christianae religionis ordinem et originem suscepimus.*" *Micrologus* cap. 14 (986B); see also cap. 24 (996D), cap. 25 (998B), and cap. 54 (1016D). Compare these instances with that in his *Apologeticus* cap. 21 (dated 1076-85), where he writes: "*Nam apostolica sedes ex divina confessione*



The evidence cited above demonstrates the rich harvest from the seeds sown by Professor Autenrieth. Indeed, her suspicion that "Bernold is at the back of this compilation",<sup>60</sup> can be further substantiated now after comparing the contents of *S* and Bernold's later liturgical polemic, the *Micrologus*. The distinguishing liturgical features of manuscript *S* reveal how Bernold began to apply his canonistic expertise to the commonly-used *ordines*. We have also noted how the method of compilation employed in this codex was fully developed subsequently in Bernold's *Micrologus*, and how later in his career the particular historical circumstances contributed as much as his careful and more extensive selection of canonico-liturgical sources to the articulation of a more cohesive and systematic exposition on the Roman Mass, Office and calendar. Codex Stuttgart, Württembergische Landesbibliothek HB VI 107, therefore, may be numbered among the manuscripts produced in the Bodensee region in the late eleventh century in which one finds evidence of Bernold at work compiling precursory liturgical data to which he would return when writing his *Micrologus*.

*hunc semper obtinuit et obtinebit primatum, ut totius mundi aecclesias non solum antiquis institutis, sed etiam novis disponat, prout diversorum necessitas temporum expostulat...*" MGH *Ldl* 2:86.6-9.

<sup>60</sup> AUTENRIETH, "Canon Law Books," 11.

# The Influence of Canon Law on Liturgical Exposition c. 1100-1300

by

Timothy M. THIBODEAU

(Rochester, N.Y.)

## I. INTRODUCTION

The aim of this article is to provide a brief overview of the genre of liturgical exposition (c. 1100-1300) in order to demonstrate the critical role that canon law played in later medieval liturgiology.<sup>1</sup> Given the constraints of this presentation, an exhaustive treatment — that is, a detailed discussion of the contents of *every* liturgical commentary written in this period — is neither possible nor desirable. Rather, I will approach the subject chronologically by highlighting and examining the best known and most influential extended commentaries<sup>2</sup> of this period as an invitation to further study of a topic which remains to be explored adequately.<sup>3</sup>

A modern student of medieval canon law might, of course, think I am indulging in truisms. Even a cursory reading of Gratian's *Decretum* (c. 1140) or Gregory IX's *Liber Extra* (1234), not to mention the numerous pre-Gratian compilations of law, reveals

<sup>1</sup> A version of this article was presented as a paper at the Tenth International Congress of Medieval Canon Law at Syracuse University, U.S.A. (August, 1996).

<sup>2</sup> By "extended commentary" I mean treatises which followed a systematic scheme of exposition or direct commentary on the canonical hours, the Mass, ordination rites, and the church calendar (to name a few of the principal subjects).

<sup>3</sup> This problem is seriously exacerbated by the lack of modern editions of the vast majority of medieval liturgical expositions. Most of the treatises written after Amalarius of Metz's (d. 852/853) liturgical *opera*, still exist in inferior PL editions. Some texts remain to be discovered (see n. 22).

a substantial library of patristic and medieval liturgica. Yet remarkably, in the newly revised and translated edition of Cyrille Vogel's magisterial textbook on medieval liturgy,<sup>4</sup> one will search in vain, either in the index or the body of the work, for the following terms: decretals; *Decretum*; Gratian; Gregory IX; *Liber Extra*. Nor will one even find the general term "canon law" in Vogel's index.

This observation is all the more astounding when we consider that nearly two decades have passed since Roger E. Reynolds lamented the state of modern research on Gregorian Reform-era liturgiology.<sup>5</sup> He noted how medievalists have long been aware of the dramatic ecclesiological and political debates generated by the polemicists of the Investiture Controversy. Yet despite the fact that the dispute centered upon a liturgical act or ceremony called investiture, scarce attention has been paid by historians, liturgists and canonists to the important contributions of this tumultuous period to the development of the liturgy and liturgiology. Indeed, a key feature of Reynolds' work was his call for future study of the relationship of canon law to medieval liturgy and liturgiology.<sup>6</sup>

The era of Papal Reform witnessed, for example, the full scale revival of the genre of *expositiones missae*<sup>7</sup> after it had been dormant since the tenth century. This liturgical or catechetical

<sup>4</sup> Cyrille VOGEL, *Medieval Liturgy. An Introduction to the Sources* trs. and rev. by William G. STOREY and Niels K. RASMUSSEN (Washington, D.C., 1986)

<sup>5</sup> "Liturgical Scholarship at the Time of the Investiture Controversy: Past Research and Future Opportunities," *Harvard Theological Review* 71 (1978), 109-124. See also Chrysogonus WADDELL, "The Reform of the Liturgy from a Renaissance Perspective," in *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, ed. Robert L. Benson and Giles Constable (Cambridge, Mass., 1982), 88-109.

<sup>6</sup> REYNOLDS, "Liturgical Scholarship," 114-115. See, for example, his comments on the canonist-liturgiologists, Bernold of Constance and Ivo of Chartres.

<sup>7</sup> There is an enormous volume of literature on the subject. Representative works include: Adolf FRANZ, *Die Messe im deutschen Mittelalter. Beiträge zur Geschichte der Liturgie* (Freiburg, 1902 / Darmstadt, 1963); Joseph JUNGSMANN, *The Mass of the Roman Rite. Its Origins and Development* trs. Francis A. BRUNNER (Westminster, MD, 1951-1955 / 1986) I, esp. 74-127; Roger E. REYNOLDS, "Liturgy, Treatises on," *Dictionary of the Middle Ages* 7 (1986), 624-633. For a complete chronological list of medieval liturgical expositors see VOGEL, *Medieval Liturgy*, 12-16, and Roger E. REYNOLDS, "Guillaume Durand parmi les théologiens médiévaux de la Liturgie," in *Guillaume Durand Évêque de Mende (v. 1230-1296): Canoniste, liturgiste et homme politique*, ed. Pierre-Marie GY (Paris, 1992), 164-168.

literature, generically called "Mass expositions," was written principally for the instruction of monastic and diocesan clergy. Many such clergy had little, if any, understanding of the origins or symbolism of the rites of the Church which they were required to celebrate daily.

Unfortunately, this genre of literature continues to be dismissed by modern liturgists and theologians as an esoteric aberration in medieval thought: at best, of little significance in the history of medieval theology; at worst, a hindrance to a theologically valid understanding of the liturgy.<sup>8</sup> Medieval liturgical expositions were, however, of enormous consequence when we consider that they were often the *only* systematic instruction that many clergy had in what we would today call liturgical and sacramental theology.

A new era in the history of medieval liturgiology was inaugurated with the publication of Bernold of Constance's (1054-1100) *Micrologus de ecclesiasticis observationibus* (c. 1086-1100).<sup>9</sup> Composed when the Gregorian Reform had reached a dramatic crescendo, Bernold's extended commentary on the Mass and liturgical year largely abandoned the old hermeneutical methods of Carolingian liturgical expositors (namely, some type of allegorical interpretation). Bernold introduced a new approach to liturgy when he embraced the newly developing science of canon law and systematically applied a "historical approach" to his analysis of the Roman liturgy.

This era of liturgical commentary came to a close when the well known canonist, Bishop William Durand of Mende (c. 1230-1296)<sup>10</sup> published his mammoth *Rationale divinorum*

<sup>8</sup> Louis BOUYER, *Liturgical Piety* (Notre Dame, U.S.A., 1955). Bouyer's scathing judgement (p. 16) about the "intrinsic absurdity" of medieval *expositiones missae* is often taken at face value by modern liturgical theologians.

<sup>9</sup> For the most up-to-date scholarship on Bernold, see Daniel S. TAYLOR, "Bernold of Constance, Canonist and Liturgist of the Gregorian Reform: An Analysis of the Sources of the *Micrologus de ecclesiasticis observationibus* (Ph.D. diss.: University of Toronto, 1994). Taylor is preparing a critical edition of the text.

<sup>10</sup> For Durand's life and works see: Michel ANDRIEU, *Le Pontifical Romain au moyen-âge III: Le Pontifical de Guillaume Durand*, Studi e Testi 88 (Vatican City, 1940), 3-22; Louis FALETTI, "Guillaume Durand," *Dictionnaire de droit canonique* 5 (1953), 1014-1075. The most up-to-date scholarship can be found in P.M. GY, ed. *Guillaume Durand* (1992).



*officiorum* (c. 1291-1296). This was the last great liturgical exposition of the Middle Ages and rapidly became one of the most popular works of its kind.<sup>11</sup> Not long after its publication, the *Rationale* was to liturgiology what Lombard's *Sentences* were to the study of theology. This comes as no surprise since Durand's text was by design an encyclopedic compendium which synthesized centuries of liturgical commentary.<sup>12</sup> The *Rationale* was, however, far more than a compilation of existing works. Durand creatively combined the old Carolingian hermeneutics with the expository techniques of canonists such as Bernold. Allegorical exposition and the rigorous application of canon law make the *Rationale* unique in the genre of medieval *expositiones missae*.

## II. FOUNDATIONS: AMALARIUS OF METZ AND ALLEGORICAL EXPOSITION

The earliest liturgical expositions of the Middle Ages (if we leave aside patristic homilies, letters or treatises) were, simply put, glosses or didactic exhortations for clergy who officiated over liturgical rites such as Baptism.<sup>13</sup> A large number of these texts, of varying quality and length, appeared in the first half of the ninth century, a direct consequence of the far-reaching liturgical reforms of the Carolingians.<sup>14</sup> Spearheaded by the Frankish

<sup>11</sup> The text survives in over 200 complete Latin MSS, numerous abbreviated versions and medieval vernacular translations. A critical edition of the entire text (in 3 volumes) is being published by Anselme DAVRIL, O.S.B. and Timothy M. THIBODEAU. Volume one = Guillelmi Duranti, *Rationale divinorum officiorum* I-IV, CCCM 140 (Turnhout, 1995).

<sup>12</sup> For a discussion of the synthetic nature of Durand's commentary and his use of previous expositions, see Timothy M. THIBODEAU, "William Durand: 'Compiler Rationalis'," *Ecclesia Orans* 9 (1992), 97-113; "Les sources du *Rationale* de Guillaume Durand," in *Guillaume Durand*, ed. GY, 143-153.

<sup>13</sup> For a complete list of these treatises, see VOGEL, *Medieval Liturgy*, 12.

<sup>14</sup> See Cyrille VOGEL, "Les échanges liturgiques entre Rome et les pays Franc jusqu'à l'époque de Charlemagne," *Settimane di Studio Centro Italiano*, Studi Altomedioevo 7 (Spoleto, 1960), 185-330; VOGEL, *Medieval Liturgy*, 147-150; Rosamund MCKITTERICK, *The Frankish Church and the Carolingian Reformers 789-895* (London, 1977); Susan A. KEEFE, "Carolingian Baptismal Expositions: A Handlist of Tracts and Manuscripts," in *Carolingian Essays*. Andrew W. Mellon Lectures in Early Christian Studies, ed. Uta-Renate BLUMENTHAL (Washington, D.C., 1983), 169-237.

monarchs, full scale reform spread through the monasteries, cathedrals, and parishes of Carolingian Europe. Essential to this reform was conformity to the *usus Romanus*. The *codices liturgici* were to be copied or corrected from Roman exemplars and the *cantus romanus* was to be introduced in Carolingian monasteries.

It was within this milieu that Amalarius of Metz (c. 775 / 780-852 / 853)<sup>15</sup> pursued his passion for liturgiology. This well-travelled pupil of Alcuin of York counted among his achievements an antiphonary for his diocese of Metz and his renowned yet controversial expositions of the Mass and the Divine Office.<sup>16</sup> It is hard to overstate Amalarius' contribution to liturgiology in the Middle Ages, particularly the influence of his hermeneutical methods which modern scholars can simply call "Amalarian." He was the first major Latin expositor systematically to interpret the entire liturgy — i.e., the liturgical year, the canonical hours, the Mass, and ordination rites of various clerical orders — allegorically or figuratively.<sup>17</sup>

The following passage from his *Liber de ordine antiphonarii* provides an excellent and concise example of the Amalarian method of liturgical exposition. Commenting upon the night office for Sunday, Amalarius explains the significance of the opening antiphon, the arrangement of the twelve psalms of the first noc-

<sup>15</sup> For a general discussion of the life and work of Amalarius, see G. MORIN, "Amalaire de Metz et Amalaire de Trèves," *Dictionnaire de Théologie Catholique* (Paris, 1923) I.1, 934-993; A. CABANISS, *Amalar of Metz* (Amsterdam, 1954). For a discussion of allegorical exposition, see JUNGSMANN, *Mass of the Roman Rite* I, 87-92.

<sup>16</sup> I.M. HANSSENS, ed., *Amalarii episcopi opera liturgica omnia*, Studi e Testi 138-140 (Vatican, 1949-1950). Vol. 1 = *Opera minora*; vol. 2 = *Liber officialis*; vol. 3 = *Liber de ordine antiphonarii* and *Eclogae de ordine romano*.

<sup>17</sup> In his discussion of Amalarius, JUNGSMANN, *The Mass of the Roman Rite* I, 89, notes that we cannot speak of allegory, pure and simple in medieval liturgical exposition. In fact he distinguishes four types of liturgical allegory: 1). moral allegory (ethical admonitions); 2). typological allegory (fulfillments of Old Testament prophecy); 3). rememorative allegory (linkage of events in Salvation History); 4). anagogic or eschatological allegory (allusions to the consummation of history or the end time). Medieval liturgical expositors in the allegorical tradition employed each of these forms of allegory to varying degrees. Generally, the typological and rememorative forms predominate.

turn and what they represent figuratively<sup>18</sup> in the economy of salvation history:

After this antiphon [Ps. 95:1], twelve psalms are sung before the lessons and responses; the twelvefold number contains within itself the totality of time and creation. In the twelve psalms the clergy are inspired by the memory of the holy fathers who cultivated the vineyard of the Lord before the Law. Those who hasten to the night office are instructed by this number to remember that from the beginning of the world, the Lord has had preachers in his Church who tended to the people of God through their labors, so that they might acquire their reward in their heavenly homeland through the resurrection of Christ. The first psalm, *Happy is the man* [Ps. 1:1], in a sense celebrates the just man Abel whose blood was shed as a type of Christ's. The psalm, *In you, O Lord, have I trusted* [Ps. 7:1], celebrates Noah and his sons and their wives who were saved during the flood; and the psalm, *Save me, O Lord, for there are none who are holy* [Ps. 11:2], refers to Abraham, who alone resisted the adoration of idols while others fell down before them.<sup>19</sup>

Despite his dominant role and enduring legacy to medieval liturgiology, Amalarius' allegorical approach was not without its critics. Savage attacks and polemical works by his adversaries Agobard and Florus of Lyons<sup>20</sup> led to the formal condemnation of certain "heretical" propositions in Amalarius' liturgical treatises at the Synod of Quierzy (838). This sentence, whose effects were indeed short-lived, did nothing to diminish the popularity or influence of Amalarius' liturgical commentaries. The Amalarian corpus continued to circulate and be copied as late as the twelfth century,<sup>21</sup> and had a measurable impact, both textually and methodologically, on virtually every medieval expositor who came after Amalarius.

<sup>18</sup> I have discussed the important relationship between medieval Biblical exegesis and liturgical commentary in "Enigmata figurarum: Biblical Exegesis and Liturgical Exposition in Durand's *Rationale*," *Harvard Theological Review* 86 (1993), 65-79.

<sup>19</sup> *Liber de ord. ant.* I, 2-5 (Hanssens 3, 19-20).

<sup>20</sup> Agobard, *Liber de correctione antiphonarii*; *Contra libros IV Amalarii* (PL 104, 330-340; 340-350). Florus, *De actione missae*; *Opusculus adversus Amalarium* (PL 119, 15-72; 72-95).

<sup>21</sup> Hanssens identified over 60 extant MSS of the *Liber officialis*, for example.



## III. THE ERA OF PAPAL REFORM

Strictly speaking, the genre of Mass expositions was "revived" in the early eleventh century<sup>22</sup> when Berno the abbot of Reichenau (1008-1048) published his short liturgical commentaries (c. 1024-1032).<sup>23</sup> His Mass commentary combined a "historical approach," namely a chronological presentation of papal *auctores* derived from the *Liber Pontificalis*<sup>24</sup>, with allegorical interpretation. Other expositions, some composed by well known polemicists of the Gregorian Reform era, soon followed: Bonizo of Sutri (d. 1089),<sup>25</sup> Humbert of Silva Candida (d. c. 1064),<sup>26</sup> and Peter Damian (d. 1072).<sup>27</sup> One of the lengthiest expositions to appear before Bernold's *Micrologus* was the Norman cleric Jean d'Avranches' (d. 1079) *De officiis ecclesiasticis*.<sup>28</sup> While contain-

<sup>22</sup> The last extended liturgical commentary of the Carolingian age was (Ps.-) Alcuin's *Liber de divinis officiis* (PL 101, 1174-1286). The final version of this allegorical exposition appeared before 950 but a good portion of it, the *explicatio missae* (c. 40 = PL 101, 1246-1271), was actually composed by Remigius of Auxerre (d. 908). This treatise, as it circulated under the name of Alcuin) was the *only* full scale liturgical exposition of note (viz. Mass, Office, liturgical year) published in Europe in the tenth century. Roger E. REYNOLDS has discovered at least one more short Mass exposition composed in Italy in the same century which survives in at least 15 MSS, but it was not widely known. See his "A South Italian Liturgico-Canonical Mass Commentary," *Mediaeval Studies* 50 (1988), 626-670.

<sup>23</sup> *Liber qualiter adventus domini celebretur quando nativitas domini feria secunda evenerit* (PL 142, 1079-1086); *Libellus de quibusdam rebus ad missae officium pertinentibus* (PL 142, 1055-1080). The first text was published c. 1027, the second c. 1024-1032.

<sup>24</sup> L. DUCHESNE, ed., *Le Liber Pontificalis*, 3 vols. (Paris, 1955-1957).

<sup>25</sup> *Libellus de sacramentis* (PL 150, 857-866). A critical edition of the text was published by W. BERSCHIN, *Bonizo von Sutri: Leben und Werk Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters* 2 (Berlin / New York, 1972), 147-160.

<sup>26</sup> *Adversus Graecorum calumnias* (PL 143, 929-974).

<sup>27</sup> *De Dominus vobiscum* (PL 145, 231-252); *De horis canonicis* (PL 145, 221-232). According to VOGEL, *Medieval Liturgy*, 28 n. 21, the Mass exposition printed in the PL edition is actually a poor extract from Lothario of Segni's (Innocent III) *De missarum mysteriis* (c. 1195).

<sup>28</sup> *De officiis ecclesiasticis* (PL 147, 27-116); R. DELEMARE, ed., *Le 'De officiis ecclesiasticis' de Jean d'Avranches, archevêque de Rouen (1067-1079)*, Bibliothèque liturgique du Chanoine U. Chevalier 22 (Paris, 1923). The text is extant in only 3 MSS. It was later revised and then a derivative commentary was com-



ing historical and canonical references, this exposition of the Mass avoided the heated polemics of the era and relied mostly on the allegorical approach of Amalarius.

With the appearance of Bernold's *Micrologus*<sup>29</sup> we enter a strikingly new phase of liturgical scholarship. By the time this text was published (c. 1086-1100), the debate over investiture had reached a fever pitch. Even though Bernold knew and in some cases referred to Amalarius' works, Carolingian-era allegories simply did not suit his purpose of championing the Roman over Germanic or Gallican liturgical rites. A concise presentation of the prayer texts and a rubrical account supported with a plethora of patristic, papal, and conciliar authorities combined to make for a radically new approach to liturgiology. In short, canon law provided an arsenal of texts with which Bernold could propound his sophisticated defense of *Romanitas*.<sup>30</sup> Where Amalarius indulged in allegory to explain the otherwise obscure arrangement of Church rites, Bernold adopted a historical approach by invoking the decretals of popes and the decrees of church councils and synods as he found them in the burgeoning canon law collections of his era.

#### IV. THE MONASTIC MILIEU AND THE RETURN OF ALLEGORY

As the polemical war of the Investiture Controversy abated, the best known expositors of the first half of the twelfth century returned to the old hermeneutics of Amalarius. Working within

posed from the revision and attributed to the canonist Ivo of Chartres (d. 1115). For an edition and study of the "Ivonian" text, see Ronald John ZAWILLA, "The *Sententia Ivonis Carnotensis Episcopi De Divinis Officiis*, The 'Norman School,' and Liturgical Scholarship: Study and Edition," *Mediaeval Studies* 49 (1987), 124-151.

<sup>29</sup> *Micrologus de ecclesiasticis observationibus* (PL 151, 973-1022). TAYLOR, "Bernold of Constance," 338-351, lists 45 extant MSS, dating from the eleventh to fifteenth century.

<sup>30</sup> For a discussion of Bernold's canonistic training and sources, see TAYLOR, "Bernold of Constance," 17-27. For a broader discussion of developments in canon law, see P. FOURNIER, "Un tournant de l'histoire du droit (1060-1140)," *Nouvelle revue d'histoire du droit français et étranger* 40 (1917), 129-180; Roger E. REYNOLDS, "Law, Canon: to Gratian," *Dictionary of the Middle Ages* 7 (New York, 1986), 409-410.

Amalarius' structural and exegetical framework, the monastic theologian Rupert of Deutz (c. 1075-1129) published the most complete allegorical exposition of the liturgy since the time of Amalarius. Next to Amalarius, Rupert can be considered one of the greatest allegorists of the Middle Ages. Rupert's lengthy exposition of the divine offices (c. 1111/1112) treats the Mass, clerical orders, and the canonical hours throughout the year.<sup>31</sup> Containing only a few isolated references to the *Liber Pontificalis*, Rupert's commentary shows few hints of the Gregorian Reform-era penchant for *Romanitas* found in Bernold. Van Engen accurately assesses this work as a spiritual guide for monastic reform, not a work of polemics in a grand sense.<sup>32</sup>

Another well known contemporary of Rupert was the prolific if not enigmatic monastic writer, Honorius "Augustodunensis."<sup>33</sup> Honorius (c. 1075/1080-1156) composed two substantial treatises, the *Gemma animae* (c. 1130)<sup>34</sup> and the *Sacramentarium*, which were largely dependent, either textually or exegetically, on the Amalarian corpus. Honorius more or less followed Amalarius' general scheme but added new allegorical interpretations of the liturgy which expressly linked liturgical actions and rites with the life of Christ. As with Rupert's treatise on the liturgy, Honorius' texts are free of the polemics of the Gregorian Reform era. Like Rupert's exposition, Honorius' liturgical commentaries might also be best understood as a spiritual guide for monastic reform.

<sup>31</sup> *Liber de divinis officiis* CCCM 7, ed. R. HAACKE (Turnhout, 1967). The text survives in more than 70 MSS, 35 of which come from the twelfth century.

<sup>32</sup> John VAN ENGEL, *Rupert of Deutz* (Berkeley, 1983). An excellent analysis of the work can be found on pp. 58-72.

<sup>33</sup> V.I.J. FLINT, "The Career of Honorius Augustodunensis," *Revue Bénédictine* 82 (1972), 63-86; IDEM, "The Chronology of the Works of Honorius Augustodunensis," *RB* 82 (1972), 215-242; IDEM, "The Place and the Purpose of the Works of Honorius Augustodunensis," *RB* 87 (1977), 97-127. Despite his moniker, "Augustodunensis," the debate continues about Honorius' place of origin: England, or southern Germany (Augsburg?) are possibilities, but Autun has been ruled out.

<sup>34</sup> FLINT, "The Place and Purpose of the Works of Honorius," 119-127, notes the existence of 27 MSS of the work.

## V. SCHOLASTICISM AND THE CLASSICAL AGE OF CANON LAW

The second half of the twelfth century witnessed what Jean Leclercq<sup>35</sup> called the end of the "monastic" and the beginning of the "scholastic Middle Ages." Joseph Jungmann concluded that this "Age of Scholasticism" had little if any impact on the genre of *expositiones missae*; the old "monastic" forms of exegesis persisted with remarkable resiliency.<sup>36</sup> A closer look at the genre of liturgical exposition from the late 1100's to the late 1200's reveals the deficiencies of such sweeping generalizations by these noted scholars, especially when we focus on the relationship between canon law and liturgical commentary during this period.

The first truly "scholastic" liturgical expositor was a student of Gilbert de la Porrée at Chartres, Master John Beleth.<sup>37</sup> In his aptly titled *Summa de ecclesiasticis officiis* (c. 1180)<sup>38</sup> Beleth pruned away the superabundant allegories which dominated the expositions of his predecessors (notably his principal sources, Rupert and Honorius). He was also the first liturgical expositor to apply the new dialectical theological methods of the scholastics to his treatment of the Mass, particularly in his discussion of eucharistic theology.

More significantly, an analysis of his sources in Douteil's modern edition of the *Summa* shows that Beleth had a considerable knowledge of canon law, particularly the *Decretum* of Gratian. A good example of his use of Gratian's collection can be found in his treatment of the Office of the Dead and Christian

<sup>35</sup> *The Love of Learning and the Desire for God* trs. Catharine MISRAHI (New York, 1982), 1-7.

<sup>36</sup> JUNGSMANN, *Mass of the Roman Rite* I, 113, was at a loss to explain why Scholasticism did not leave a greater mark on the genre of *expositiones missae*: "The allegorical method of contemplating and explaining the liturgy had to face a crisis in the thirteenth century, and it is really a matter of wonder...that the old method should survive unscathed in the period to follow."

<sup>37</sup> For the most recent scholarship, see Paolo MASINI, "'Magister' Johannes Beleth: Ipotesi di una Traccia Biografica," *Ephemerides Liturgicae* 107 (1993), 248-259.

<sup>38</sup> *Summa de ecclesiasticis officiis*, CCCM 41A-41, ed. H. DOUTEIL (Turnhout, 1976).

mortuary practices (cap. 159-161 of his *Summa*).<sup>39</sup> His analysis of these topics is largely etymological, historical and juridical. Allegory, as is the case with much of Belet's treatment of the liturgy, plays only a minimal role in this discussion. On the other hand, canon law provides both a framework and an exegetical approach which stands in sharp contrast to the monastic liturgiologists who immediately preceded him.

Lucid, descriptive and concise, Belet's *Summa* was an important source for most of the better known expositions of the later Middle Ages, including Durand's *Rationale*. A testimony to the enormous popularity of the work is the existence of at least 180 manuscripts of Belet's *Summa*.<sup>40</sup>

The "Age of Scholasticism," as Jungmann called it, was also what Le Bras, Lefebvre, and Rambaud termed the "Classical Age" of medieval canon law.<sup>41</sup> As a canonist and liturgical expositor William Durand was the beneficiary of more than a century of unparalleled developments in the field of canon law.<sup>42</sup> This remarkable period was inaugurated with Gratian's *Decretum* (c. 1140) and witnessed the promulgation of new collections of church law — Gregory IX's *Liber Extra* (1234) and Boniface VIII's *Liber Sextus* (1298). Also noteworthy was the proliferation of mammoth commentaries on Gratian and Gregory IX's collection

<sup>39</sup> DOUTIL, CCCM 41, 303-319. Interestingly enough, the bulk of c. 159 was incorporated almost verbatim by Durand in his own commentary on cemeteries in *Rationale* I, 5, CCCM 140, 57-63.

<sup>40</sup> DOUTIL, CCCM 41, 33.

<sup>41</sup> G. LE BRAS, Ch. LEFEBVRE and J. RAMBAUD, *L'âge classique 1140-1378: Sources et théorie du droit*, Histoire du droit et institutions de l'église en Occident 7 (Paris, 1965).

<sup>42</sup> The bibliography for medieval canon law is voluminous. Representative works which I have consulted include: G. FRANSEN, *Les décrétales et les collections de décrétales*, Typologie des Sources du moyen-âge occidental 2 (Turnhout, 1972); Stephan KUTTNER, "The Revival of Jurisprudence," in *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, ed. Robert L. BENSON and Giles CONSTABLE (Cambridge, Mass, 1982) 299-323; IDEM, "Research on Gratian: Acta and Agenda," in *Proceedings of the Seventh International Congress of Medieval Canon Law* (1984) ed. Peter LINEHAN. Monumenta Iuris Canonici, Ser. C subs. 8 (Vatican City, 1988) 3-26; Peter LANDAU, "Neuere Forschungen zu Quellen und Institution des klassischen kanonischen Rechts bis zum Liber Sextus Ergebnisse und Zukunftsperspektiven," op. cit., 27-48.



by some of the greatest jurists of the Middle Ages (e.g. Huguccio, Innocent IV, and Durand's personal friend Henricus de Segusio or Hostiensis).

The first *bona fide* canonist of the "Classical age" to comment on the liturgy was Sicard of Cremona (c. 1150-1215).<sup>43</sup> Trained at the University of Bologna, Sicard was a professor of theology and canon law at the University of Paris, and ended his career as Bishop of Cremona. Among his many works (some of which have been lost) is a three-part commentary on Gratian's *Decretum*, his *Summa decretorum* (c. 1178-1181).<sup>44</sup> His best known work, the massive *Mitræle* (c. 1198-1200),<sup>45</sup> was one of the most important liturgical expositions of the later Middle Ages. Divided into nine books of varying length (treating, among other things, the Mass, Divine Office, clerical orders, and the Church calendar), the *Mitræle* was the lengthiest and most exhaustive treatment of the liturgy published before the *Rationale*. It was one of Durand's principal sources — both structurally and textually — when he composed the *Rationale*. (Sicard is explicitly cited by name in several instances in the *Rationale*).

Even though Durand took his cue from Sicard, both schematically and to a considerable extent textually, there is a marked contrast between the two writers. Curiously, the *Mitræle* shows scarcely a trace of Sicard's training as a canonist. Occasional references to papal decrees on the liturgy appear, but my own analysis of the *Mitræle*, in preparing the *apparatus fontium* for the modern edition of Durand's *Rationale*, leads me to believe that most of his references ultimately derive from the *Liber Pontificalis* (as he found them in previous liturgical expositions, especially those of Honorius and perhaps even Amalarius).

More significantly, the style of exposition is thoroughly "Amalarian" and in many instances virtually indistinguishable

<sup>43</sup> L. BOYLE, "Sicard of Cremona," *New Catholic Encyclopedia* 13 (New York, 1967), 190; Ch. LEFEBVRE, "Sicard de Crémone," *Dictionnaire de droit canonique* 7 (Paris, 1961), 1008-1011.

<sup>44</sup> Stephan KUTTNER, *Repertorium der Kanonistik 1140-1234. Studie e Testi* 71 (Vatican City, 1937), 150-153.

<sup>45</sup> *Mitræle seu de officiis ecclesiasticis summa* (PL 213, 13-434). Unfortunately, I know of no modern study of Sicard's *Mitræle*. I am aware of a few medieval MSS, but I know of no study which provides any detailed information on its dissemination.

from Amalarius' treatment of comparable material, as it was passed on through the lengthy commentaries of Rupert and Honorius.

Another crucial source for the compilation of the *Rationale* was the Mass exposition of Lothario of Segni (c. 1160-1216), or Pope Innocent III. Educated at both the University of Bologna and the University of Paris, Innocent III counted among his many works one of the most important medieval commentaries on the Mass. His *De missarum mysteriis* (c. 1195)<sup>46</sup> was almost entirely absorbed textually into the Fourth Book of Durand's *Rationale* (his commentary on the Mass).<sup>47</sup> According to Michele Maccarone, Innocent's exposition was a resounding success largely because of its incorporation into the most famous medieval liturgical commentary, the *Rationale*.<sup>48</sup>

Offering extended commentary on clerical orders, liturgical vestments, and the Mass, Innocent's treatise is a unique combination of scholastic eucharistic theology and extended allegorical exposition in the style of Amalarius. Aside from his comments on the Canon of the Mass and his discussion of the controversial theology of transubstantiation, Innocent broke little new ground in his overall approach to liturgiology. His principal sources were in fact allegorists (most notably Amalarius, Remigius of Auxerre and Rupert of Deutz). More significantly for our inquiry is the fact that there are only a handful of direct references to canon law collections in the *De missarum mysteriis*: this in the age of "lawyer-popes."<sup>49</sup>

<sup>46</sup> *De sacro altaris mysterio* (PL 217, 775-916). For a critical edition of portions of the text see David F. WRIGHT, "A Medieval Commentary on the Mass: *Particulae* 2-3 and 5-6 of the *De missarum mysteriis* (ca. 1195) of Cardinal Lothario of Segni (Pope Innocent III)," (Ph.D. diss. University of Notre Dame, 1977). According to Wright, 53-55, the treatise was misnamed in the PL edition. It is called *De missarum mysteriis* in the vast majority of medieval manuscripts, while *De sacro altaris mysterio* never once appears in any of the 174 extant manuscripts of the work (and the roughly 70 fragments or abbreviated versions).

<sup>47</sup> Durand himself acknowledges his dependence on Innocent's commentary at the outset of Book IV. *Rationale* IV, 1, 2, CCCM 140, 240: "Quia igitur misse officium ceteris diuinis officiis dignius et sollempnius est; ideo de illo, prius quam de aliis officiis, est in hac quarta parte dicendum, in qua, aliquibus additis et detractis, Speculum Innocentii pape III prosequemur."

<sup>48</sup> "Innocenzo III teologico del'eucharistia," *Italia Sacra* 17 (1972), 411.

<sup>49</sup> R.W. SOUTHERN, *Western Society and the Church in the Middle Ages* (New York, 1970 / 1985), 131-132. Southern's thesis was, however, overstated

## VI. WILLIAM DURAND'S SYNTHESIS OF ALLEGORY AND CANON LAW

When we come to Durand's *Rationale*, composed roughly a century after Innocent III's Mass exposition appeared, we witness the full flowering of medieval liturgiology. The extended allegories of Amalarius and the historical-canonical approach of Bernold and Beleth (i.e., the appeal to patristic, papal and conciliar *authoritates*) are joined in a grand synthesis which harmonizes roughly four-hundred years of Latin liturgical exposition.

Among his contemporaries Durand was best known for his legal scholarship.<sup>50</sup> He earned a doctorate in canon law from the University of Bologna (c. 1263), where he may have lectured in law,<sup>51</sup> before teaching at the University of Modena.<sup>52</sup> His short stay in Modena was soon followed by his entry into the service of the papal curia as a papal chaplain<sup>53</sup> and *auditor generalis causarum* in the *Audientia Sacri Palatii*.<sup>54</sup>

and should be read in light of subsequent scholarship. See, for example, Kenneth PENNINGTON, "The Legal Education of Pope Innocent III," and "Further Thoughts on Pope Innocent III's Knowledge of Law," in *Popes, Canonists and Texts 1150-1550* (Variorum Collected Studies Series, 1993) I, 1-10; II, 1-14. A close analysis of the *De missarum mysteriis* supports Pennington's thesis. The text contains only five direct references to juridical sources in the partial, critical edition of WRIGHT, "A Medieval Commentary on the Mass." See also Jane SAYERS, *Innocent III: Leader of Europe 1198-1216* (New York, 1994), 10-23.

<sup>50</sup> For Durand's biography and career as a legal scholar see F.C. VON SAVIGNY, *Geschichte des römischen Rechts in Mittelalter* 2nd ed. (Heidelberg, 1850) vol. 5, 571-602; J.F. VON SCHULTE, *Die Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts von Gratian bis auf die Gegenwart* (Stuttgart, 1880) vol. 2, 144-156; FALETTI, "Guillaume Durand," DDC 5 (1953), 1014-1075. Faletti's long article remains the most comprehensive biography of Durand to date, while featuring the most detailed analysis of his legal works.

<sup>51</sup> M. Sarti and M. FATTORINI, *De claris archigymnasi Bononiensis professoribus a saeculo XI usque ad saeculum XIV* (Bologna, 1888) vol. 1, 466.

<sup>52</sup> Durand, *Speculum* I.3, De tutore 5, n. 3, vol. 1, 249. See also C.G. MOR and P. DI PIETRO, *Storia dell'Università di Modena* (Florence, 1975) vol. 1, 241.

<sup>53</sup> For a general discussion of the role and function of papal chaplains see R. ELZE, "Die päpstliche Kapelle im 12. und 13. Jahrhundert," in *Päpste-Kaiser-Könige und die mittelalterliche Herrschaftssymbolik* (Variorum Collected Studies Series, 1982), 145-204.

<sup>54</sup> Durand, *Speculum* II.1, De citatione 6, n. 1, vol. 1, 444; *Speculum* I.1, De officio ordinarii 1, n. 3, vol. 1, 98. See F. SCHNEIDER, *Die Römische Rota* (Paderborn, 1914); C. LEFEBVRE, "Rote Romaine," DDC 7 (1961), 742-771.



Nicknamed the "Speculator" on account of the fame of his grand compilation of procedural law, the *Speculum Iudiciale* (second redaction c. 1289-1291),<sup>55</sup> Durand was the author of other well known juridical texts: the *Repertorium aureum* (second redaction c. 1274-1279),<sup>56</sup> the *Speculum legatorum*<sup>57</sup> (1279), and *In sacrosanctum concilium Lugdunense commentarius* (c. 1293-1294).<sup>58</sup>

Unlike other liturgical expositors who preceded him and upon whom he was to varying degrees textually dependent (especially the canonist Sicard of Cremona), Durand applied his legal expertise to his exposition of the liturgy in a systematic and unprecedented way. The earliest and best manuscripts of the *Rationale*, in its first (c. 1291-1292) and second recension (c. 1294-1296), are filled with juridical *marginalia*,<sup>59</sup> primarily from Gratian's *Decretum* and Gregory IX's *Liber Extra*. Less numerous but equally prominent are references to Justinian's *Corpus Iuris Civilis* and Boniface VIII's *Liber Sextus*.

<sup>55</sup> See FALETTI, "Guillaume Durand," DDC 5 (1953), 1021-1052, for the composition of the *Speculum* and its sources. See also Knut Wolfgang NÖRR, "A propos du *Speculum Iudiciale* de Guillaume Durand," *Guillaume Durand*, ed. GY, 63-71.

<sup>56</sup> *Breviarium aureum domini Guillelmi Duranti* (Paris, 1513); an index to the *Decretum* and the *Liber Extra*.

<sup>57</sup> See C.I. KYER, "The Legation of Cardinal Latinus and William Duranti's 'Speculum legatorum'," *Bulletin of Medieval Canon Law* n.s. 10 (1980), 56-62; Marc DYKMANS, "Notes autobiographiques de Guillaume Durand le Spéculateur," in *Ius populi Dei: Miscellanea in honorem Raymundi Bigador* (Rome, 1972), 121-142.

<sup>58</sup> *In sacrosanctum Lugdunense concilium sub Gregorio X Guilelmi Duranti cognomento Speculatoris commentarius* (Fano, 1569); a commentary on the canons of the Second Council of Lyons (1274) which Durand attended in his capacity as *peritus* to Gregory X. See Stephan KUTTNER, "Conciliar Law in the Making: The Lyonese Constitutions (1274) of Gregory X," in *Miscellanea Pio Paschini II* (Rome, 1949), 39-81; Leonard BOYLE, "The Date of the Commentary of William Duranti on the Constitutions of the Second Council of Lyons," *Bulletin of Medieval Canon Law* n.s. 4 (1974), 39-47.

<sup>59</sup> The margins of the majority of the manuscripts which I have examined — including the earliest extant copy of the *Rationale*, Paris, Bibliothèque Nationale, Lat. 718 (first redaction, c. late XIII century) — contain Durand's juridical annotations. The new edition of the *Rationale* features a separate apparatus, designated *In margine*, in which I have collated and identified all juridical *marginalia*.



While it may be a truism, modern liturgists may not know that the juridical sources mastered by Durand at the University of Bologna were eclectic compilations of canonical prescriptions and patristic texts regarding all aspects of the rites of the Church. In consulting the *Decretum* of Gratian, for example, Durand had an *accessus ad auctores*, so to speak, through which he could easily find the decrees, statutes and liturgical prescriptions of popes, Church councils and synods from Nicaea to his own day, as well as the sayings of the Greek and Latin fathers (many of which were spurious)<sup>60</sup> on a variety of liturgical subjects.<sup>61</sup> Among these topics, the dedication of churches; the care of church buildings and cemeteries; ordinations and consecrations; the celebration of the Divine Office and the Mass.

In the Prologue of the *Rationale* Durand himself likens his formal work as a canonist to his efforts as a liturgical expositor. The jurist's study of law is therefore comparable to the cleric's study of the liturgy:

We have therefore resolved, for the salvation of our soul and the benefit of the reader, to explain as clearly as possible the secret mysteries of the divine offices and then to arrange and explain thoroughly those things which seemed necessary for understanding the daily services for clerics, just as we are known to have done faithfully in our *Speculum iudiciale* for those employed in the secular courts, whose status is entirely different [from clerics].<sup>62</sup>

<sup>60</sup> For an excellent treatment of the subject, see Roger E. REYNOLDS, "Pseudonymous liturgica in early medieval canon law collections," *Fälschungen im Mittelalter. Internationaler Kongress der Monumenta Germaniae Historica* 1986. MGH, Schriften 33, II (Hannover, 1988), 67-77; IDEM, "The 'Isidorian' *Epistula ad Leudefredum*: An Early Medieval Epitome of the Clerical Duties," *Mediaeval Studies* 41 (1979), 252-330.

<sup>61</sup> The *De consecratione* of Gratian's *Decretum* was a particularly valuable source for a liturgical expositor. Durand could even find brief patristic *expositiones* of the liturgy in Gratian's text. See De cons. D.1 c.70 (ed. Friedberg, 1879) vol. 1, 1313: "*Quare 'Sursum corda' in prefatione dicatur. Item Ciprianus [sermone VI. de oratione dominica].*"

<sup>62</sup> *Rationale* Proh., 14, CCCM 140, 9: "Decreuimus itaque pro anime nostre salute, atque legencium utilitate, secreta diuinorum officiorum misteria, hic claro stilo prout erit possibile, exarare atque digerere et que uiris ecclesiasticis pro cotidiani usus intelligentia necessaria uisa sunt enucleare et medullitus explicare, quemadmodum et pro illis qui circa iudicia uersantur secularia olim in *Speculo iudicali* fideliter egisse dignoscimur, in statu dissimili constituti."

In this passage Durand's use of the technical terminology of the Classical Latin jurists, the verb *digerere* — "to arrange or systematize" — diverse legal sources — is particularly important in establishing this express link between liturgiology and jurisprudence.<sup>63</sup>

In his commentary on the rite for the dedication of a church (*Rationale* I, 6) Durand masterfully combines allegorical interpretation with a historical or juridical approach to problems of liturgiology.<sup>64</sup> To provide but one example, Durand argues that only a bishop can consecrate a new church because he alone represents the true high priest, Christ, upon whom the church is established. He supports his argument with two biblical citations from the Old and New Testament which are linked together allegorically. The entire point is then underscored with explicit references from Gratian's *Decretum* and Gregory IX's *Liber Extra*:

It should be noted that only a pontiff [i.e. bishop] can dedicate churches or altars because he bears the image and likeness of the High Priest, Christ, who spiritually dedicates churches and altars, and without whom we are unable to establish anything in grace; whence [Christ] says: *Without me you can do nothing* [Jo. 15:5], and the Psalmist: *Unless the Lord builds a house*, etc. [Ps. 126:1]. Hence, the Council of Carthage prohibits a priest from performing this rite, since this function cannot be entrusted to anyone in minor orders.<sup>65</sup>

\* \*  
\*

In the final analysis, the publication of Bernold's *Micrologus* and Gratian's *Decretum* within the same half century ensured that

<sup>63</sup> For a study of the working methods of the classical jurists and their *digesta*, see Wolfgang Kunkel, *An Introduction to Roman Legal and Constitutional History* 2nd ed., trans. J.M. KELLY (Oxford, 1973).

<sup>64</sup> I have treated this topic at length in my article, "Canon Law and Liturgical Exposition in Durand's *Rationale*," *Bulletin of Medieval Canon Law* 22 [forthcoming].

<sup>65</sup> *Rationale* I, 6, 2, CCCM 140, p. 65. Durand based this text on a passage he copied from William of Auxerre, *Summa de officiis ecclesiis* c. 3 (Douai: Bibliothèque municipale n. 65) f. 7ra-b. He then added *marginalia* which include a reference to a canon of the Third Council of Carthage, C.26 q.6 c.2 (Friedberg I, 1036), and a decree of Gregory IX, X 3.40.9 (Friedberg II, 635).

the rites of the Church were no longer solely the domain of theologians and liturgical expositors who understood them in strictly figurative or allegorical terms. From the perspective of a canonist, the liturgical rites were in the first place a part of Church law. In both the *Decretum* and Gregory IX's *Liber Extra*, the Mass and the Divine Office were subjected to a highly developed system of sacramental and liturgical jurisprudence.

Durand's systematic combination of Church law on the liturgy with allegorical commentary makes the *Rationale* the crowning achievement of medieval liturgical exposition. As Dom Prosper Guéranger observed over 150 years ago, Durand's monumental treatise remains the "final word" on the medieval understanding of the rites of the Church.<sup>66</sup> The recognition that a canonist had "the final word" on the exposition of the liturgy will, I hope, foster a keener appreciation of the role and influence of canon law in the development of medieval liturgical scholarship.

<sup>66</sup> "On peut considérer ce livre comme le dernier mot du moyen-âge sur la mystique du culte divin," *Institutions liturgiques* (Paris, 1840) I, 355.

## 'Sola ratione'

Le fonti, II. Il ricorrere del segno semantico  
'sola ratione' in alcuni Autori della Cristianità  
latina:

da Prudenzio ad Aelredo di Rievaulx

Per la conclusione dei 'Prolegomena'  
alla Edizione del 'Dialogus quae sit vita vere apostolica' \*

da

M.L. ARDUINI

(Milano)

### *A guisa di introduzione*

Nel corso del lavoro di Edizione per la *Continuatio Mediaevalis* del *Corpus Christianorum* di alcune opere di Ruperto di Deutz

\* Per consentire una lettura semplificata del Testo, che si presenta indubbiamente assai complesso, le referenze bibliografiche necessarie verranno date, nei limiti del possibile, nel corso del Testo stesso, lasciando così alle note, ridotte davvero al minimo, solo il ruolo, ad esse d'altronde proprio, di informazione tecnico-sussidiaria. Le abbreviazioni usate sono quelle della TRE (*Theologische Realenzyklopädie*) e del LThK (*Lexikon für Theologie und Kirche*). Se la parte dedicata al *sola ratione* in Prudenzio si rivela più estesa di quella relativa agli altri Autori sino a Boezio, quella relativa a Giovanni Scoto Eriugena, per lo stesso numero di tutti i passi qui richiamati e per la stessa indubbia complessità di una corretta esegesi di quelli qui commentati, risulta necessariamente ancora più ampia delle altre. Non per questo, s'intende, le altre sono ad essa secondarie. Con questo Saggio su '*Sola ratione*' si concludono i *Prolegomena* alla mia Edizione critica (ormai prossima alla sua definitiva conclusione), per il '*Corpus Christianorum*', CCCM 28, *Prolegomena* concordati con Dom Eligius Dekkers OSB, Fondatore della prestigiosa Collana, nella Sint-Pietersabdij a Steenbrugge nel 1987, durante un mio prolungato, e proficuo, soggiorno di ricerca in terra belga, presso la Katholieke Universiteit di Leuven; ma la stessa ricchezza del materiale reperito recentemente sul tema '*sola ratione*', ha reso necessario che si



- opere di chiara struttura dialettica e caratterizzate da una accentuata e ricorrente finalità apologetica<sup>1</sup> - impegno notevole e costante applicazione critica dei criterî metodologici che ogni Edizione, degna del nome, richiede, hanno accompagnato la ricostruzione testuale del *Dialogus quae sit vita vere apostolica*, che, nel volume XXVIII della *Continuatio Mediaevalis* del *Corpus Christianorum*, si presenterà sì come settimo dei testi editi a cura di chi scrive, ma solo in Appendice ai primi sei, che rivelano di essere dichiaratamente rupertiani. Infatti, anche se non è risultato possibile, allo stato attuale delle ricerche, reperire prove indubitabili e fondatamente sicure per una attribuzione certa del *Dialogus* ad Autore che non sia l' Abate di Deutz, non si è comunque sicuri - malgrado ulteriori indizî chiaramente a suo favore - di poterne riconoscere *toto corde* la paternità al geniale benedettino<sup>2</sup>.

disponessero attorno a questo, rendendogli onore come a *primus inter pares*, ulteriori Saggi, che ora si richiamano nei rispettivi Titoli per completezza d'informazione, e che andranno letti con metodologia comparata; essi sono: '*Sola ratione discernitur individuum a specie*'. Oddone di Cambrai, '*De peccato originali*' 2, 4; '*Non in actibus rerum [. . .] sed in 'sola ratione' [. . .] considerationem ponere*' (Hugo de sancto Victore, *Didascalicon* 2, 17). *Il ricorrere del segno semantico 'sola ratione' in alcuni Autori del secolo dodicesimo*; '*Sola ratione*' in Giovanni di Salisbury. Questi Saggi sono attualmente in corso di stampa o in avanzata elaborazione, e concorrono a completare dunque il progetto dei *Prolegomena*.

Desidero ringraziare tutti coloro che hanno contribuito, a Leuven, a Louvain-La-Neuve, a Bruxelles, a Monaco, a Colonia, a Siegburg, a Tubinga, a Parigi, a Londra, a Roma, e a Milano, nella Sede centrale della Università Cattolica del Sacro Cuore (soprattutto nella Sala di Consultazione dove tutte le mie ricerche hanno preso l'avvio), con la loro esperienza ed i loro consigli, a rendere meno impervio il più che decennale *iter* di ricerca di questi *Prolegomena*. Un grazie particolare a Dom Eligius Dekkers O. S. B., e a Luc Jocqué, della Redazione di *Sacris Erudiri*.

Si esprime sin da ora riconoscenza a chi vorrà dare, dopo una attenta lettura, consigli avveduti o muovere critiche, che possano rivelarsi opportune e fondate.

<sup>1</sup> In ragione della chiara struttura dialettica (*quaestiones*) e della accentuata finalità apologetica dei sette Testi di cui l'Edizione si compone, si avanza l'ipotesi che risulterebbe ben più appropriato il Titolo di: *Opera apologetica*, che non quello di: *Opera minora*, e questo anche per non consentire l'equivoco di una possibile valutazione degli *Opera* come di Testi di *minor valore*. In realtà infatti, se anche di mole notevolmente inferiore a quella delle altre opere di Ruperto, ognuno dei Testi dichiaratamente rupertiani, rivela d'essere di importanza davvero significativa.

<sup>2</sup> Per ulteriori indizî a favore di Ruperto di Deutz, si veda il Saggio di cui alla nota 13, *infra*.

Il Saggio che si presenta ora all' attenzione degli studiosi - in particolare a coloro che si interessano di cose rupertiane - è da considerarsi come conclusione dei *Prolegomena* all' Edizione del *Dialogus*, dunque come ultima testimonianza preliminare alla Pubblicazione, che si confida di poter licenziare in tempi abbastanza ravvicinati, degli *Opera*, e va letto ed esaminato come fase finale di quel progetto investigativo che ebbe inizio già nel 1985 con uno studio dal titolo: *Bemerkungen über ein noch offenes Problem: Der Verfasser des 'Vita vere apostolica'*<sup>3</sup> giungendo ad una prima conclusione, a livello, si badi bene, dichiaratamente *sperimentale*, con un ampio Saggio dal titolo: *Un testo ancora da scoprire: il 'De vita vere apostolica'. Prolegomena alla Edizione critica per il Corpus Christianorum e ipotesi interpretativa per l'attribuzione dell'opera*, Saggio del quale venne data lettura alla X Settimana Internazionale di Studi Medioevali della Mendola nell' agosto del 1986, e che venne poi pubblicato negli Atti relativi apparsi nel 1989, ma in una forma tipografica che potè valersi di cospicue aggiunte e non irrilevanti integrazioni<sup>4</sup>. Sempre nel corso del 1989 al già citato Saggio del 1985 andò debitamente affiancandosi una non secondaria testimonianza metodologica, che si è, non a caso, voluto intitolare: *'Et repetita iuvent'. Il problema dell'Autore del 'De vita vere apostolica'*<sup>5</sup>.

In seguito, per ragioni di serietà scientifica e di logica interna alla struttura stessa del complesso lavoro di Edizione, soprattutto del *Dialogus*, anepigrafo nei pochissimi codici che lo hanno trãdito alla memoria storica, si decise, in pieno accordo con lo stesso Fondatore del Corpus Christianorum, Dom Eligius Dekkers O. S. B., di proseguire i lavori relativi ad un tale progetto, orientandoli a procedimenti investigativi che risultassero tali da consentire, pur nei limiti del possibile, il reperimento di ulteriori dati per il rag-

<sup>3</sup> Cf. M. L. ARDUINI, *Neue Studien über Rupert von Deutz*, Siegburg 1985 (Siegburger Studien, 17), pp. 91-116 (Saggio che va letto unitamente a quello citato alla nota 5, *infra*).

<sup>4</sup> Cf. Atti della X Settimana Internazionale di Studi Medioevali (Mendola 1986), Milano 1989, pp. 305-377.

<sup>5</sup> Pubblicazione a cura del Centro Italiano di Studi Altomedioevali di Spoleto, apparsa, ma senza data, nel 1989: pp. 1-33 (Saggio che va letto unitamente a quello citato alla nota 3, *supra*). Si veda a riguardo: Luca ROBERTINI in: *Medioevo Latino* XIII, 1992, nr. 754, p. 132.

giungimento dell' obbiettivo principale: quello di una identificazione, probantemente fondata, della reale fisionomia dell' Autore del *Dialogus*. Si ripercorse così tutto l' *iter* - peraltro già più volte intrapreso dal lontano 1972 - della tradizione codicologica del *Dialogus*, nel fitto intrico degli stessi reperti testuali, in una ulteriore indagine sulle fonti dirette, ed anche indirette, ed anche in una attenta ri-considerazione di alcuni indizî testuali del *Dialogus*, particolarmente significanti, soprattutto se posti, come in un vero e proprio laboratorio sperimentale, in un confronto diretto con indizî testuali di alcune delle altre opere di cui si compone l' Edizione, in particolare, come si potrà constatare da quanto verremo indicando, del *Liber de apologeticis suis* e del *Conflictus*. Non che un simile lavoro di scavo e di confronto non fosse già stato fatto negli anni precedenti, solo se ne volle ampliare, quanto più possibile, il raggio di azione, in un approfondimento critico e metodologico, che ha dato certamente i suoi frutti, che si sono condensati nel Saggio apparso nel 1990 con il titolo: *Di alcune analogie testuali tra il Liber Tertius del 'De apologeticis suis' di Ruperto di Deutz e il 'Quid vasa honoris et quid vasa contumeliae' di Onorio di Ratisbona (Augustodunensis)*<sup>6</sup> ed in seguito, in quello reso di pubblica lettura verso la fine del 1993, ed intitolato: *Ruperto, san Norberto e Abelardo. Per l' Edizione degli 'Opera minora' di Ruperto di Deutz*<sup>7</sup>.

All' interno poi della stessa struttura progettuale dei *Prolegomena*, si andò progressivamente delineando tutto un particolarissimo, e davvero nevralgico, settore di ricerca che, nel procedere dei tempi d' indagine, doveva poi rivelarsi eccezionalmente fecondo: si intende qui alludere a quell' insieme di studi che, dal 1990 ad oggi, si sono concentrati, dandone di volta in volta pubblica testimonianza, sull' origine, sulla storia e sulla 'fortuna' (anche metodologica) di quel segno semantico 'sola ratione' reperibile due volte, e sempre all' interno del Liber primus, nel testo del *Dialogus*, come già si aveva avuto modo di render noto alla X Settimana della Mendola nel 1986, rendendolo poi di pubblica conoscenza nel 1989 (cf. la p. 349 del già citato Saggio). Allora, cioè nel 1986 - e si ebbe modo di dirlo, e poi, alla data del 1989, di

<sup>6</sup> In *Aevum* 64, 1990, 2, pp. 203-226.

<sup>7</sup> In: *Medioevo e Latinità*. Miscellanea di Studi in memoria di Ezio FRANCESCHINI, Milano 1993, pp. 51-92.



ripeterlo per iscritto - il ripetuto ricorrere di un tale segno semantico, davvero significante, poteva consentire il dilatarsi degli intenti e degli interessi di ricerca anche alle opere di sant' Anselmo ritenuto, comunemente, il quasi forgiatore di una tale espressione; e, in un secondo tempo, alle opere di Giovanni Scoto Eriugena, luogo di approdo davvero obbligato - almeno sulla base della stessa mediazione testuale della *Clavis Physicae* di quel grande enciclopedista che ha rivelato di essere il tuttora enigmatico autore che risponde al nome di Onorio di Ratisbona (Augustodunensis)<sup>8</sup> - per ricerche del genere.

Si volle dunque affrontare questo ulteriore e non indifferente impegno investigativo, nell' intento (e nella speranza) di poter così riuscire, in tempi non troppo lunghi, a far emergere qualche ulteriore indizio che potesse *aliquomodo* consentire di sciogliere proprio in quello di Onorio la cifra, tuttora enigmatica, del nome dell' Autore del *Dialogus*. Ma l' *iter* di ricerca, se poteva confermare da un lato l' uso proprio che sant' Anselmo fece del segno semantico 'sola ratione', e, dall' altro, che - come già d' altronde *grosso modo* si sapeva - il segno semantico 'sola ratione' ricorreva e più volte (quante esattamente, si avrà modo di renderlo noto proseguendo in questo nostro *iter*) nella *Clavis Physicae* di Onorio, ma in perfetta aderenza, concettuale e formale, allo stile testuale ed intellettuale dell' Eriugena<sup>9</sup>, l' *iter* di ricerca, si diceva,

<sup>8</sup> Edizione a cura di Paolo LUCENTINI, Roma 1974 (Temi e Testi, 21). Purtroppo, come lo stesso Lucentini ben dichiara, l' Edizione risulta incompleta, non offrendo *tutto* il testo della *Clavis* secondo la tradizione del ms. h (in proposito, cf. LUCENTINI, *Introduzione*, pp. XXXII-XXXIII; XXXIV-XLI, part. XXXVI-XXXIX), ma solo la prima parte (= *Clavis* I, 1-315), cioè quella che rivela: «[...] segni del lavoro di semplificazione, compendio e rielaborazione compiuto da Onorio quanto al *Periphyseon* dell' Eriugena, mentre tutta la seconda parte (= *Clavis* II, 316-529), costituita dalla trascrizione letterale di h, non giustifica una Edizione critica» (cf. LUCENTINI, *Introduzione*, p. XLIV).

Per alcune 'varianti' di Onorio rispetto al testo del DN (*Periphyseon*) di Giovanni Scoto Eriugena, cf. *Ibid.*; per ulteriori citazioni, alterate o interpolate, da Onorio, cf. *Ibid.*, p. LIV. Una Edizione davvero integrale sarebbe risultata ovviamente ben più preziosa soprattutto ai fini che ora interessano.

<sup>9</sup> Per le informazioni relative, cf. le pagine dedicate ad Onorio e alla *Clavis Physicae*.



si aprì imprevedibilmente alla scoperta, certamente non di poco conto ai fini che interessavano, di un sant' Agostino come fonte primaria del 'sola ratione', come chi scrive ha potuto dimostrare il 6 Aprile 1990 nell' Aula Magna dell' Università Cattolica di Milano, nel corso di un celebre Convegno su sant' Anselmo, con una Relazione dal titolo: '*Sola ratione procedamus*' (*Cur Deus Homo* I, 20). *Tradizione e novità nel segno semantico anselmiano 'sola ratione'*. *Le Fonti, I: sant' Agostino*, Relazione resa poi di pubblica lettura nel 1991<sup>10</sup>. E va da sè che, se un' espressione testuale ha il suo *fons primus* nel nome di un Agostino d' Ippona, alla cui guida illustre tutta l' età medioevale si è andata formando, ogni ulteriore identificazione nominale, relata direttamente o indirettamente a quella stessa espressione, si svuota di senso. Non per questo si rinunciò a far progredire le ricerche intraprese, come è documentato sufficientemente dal Saggio: '*Sola ratione*'. *Sant' Agostino, Giovanni Scoto Eriugena, sant' Anselmo*, pubblicato all' Estero in una Miscellanea di Studi in onore di Hermann Josef Vogt<sup>11</sup>, Saggio che, pur riprendendo - come già lo stesso titolo svela - le linee fondamentali di quello milanese dell' anno precedente, si concentrava in modo particolare sulla testimonianza testuale di Giovanni Scoto Eriugena<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> In RFNS 83, 1991, 1-2, pp. 90-141, part., pp. 102-117.

<sup>11</sup> In: *Lebendige Überlieferung. Prozesse der Annäherung und der Auslegung. Festschrift Hermann Josef Vogt zum 60. Geburtstag*, Beirut-Ostfildern 1992, pp. 23-54.

<sup>12</sup> La parte che verrà dedicata al ricorrere del segno semantico *sola ratione* in Giovanni Scoto Eriugena, è da leggersi anche come integrazione alle indicazioni sull'Eriugena reperibili nel Saggio di cui alla nota 10, *supra*, ed ai testi eriugeniani citati e commentati nel Saggio di cui alla nota precedente, alle pp. 37-53.

Per quanto riguarda invece il *sola ratione* in sant' Agostino, non si ritiene di dover aggiungere, in questa Sede, nulla di più di quanto precisato e commentato nel Saggio, di cui alla nota 10, *supra*, e nelle pagine dedicate al vescovo d'Ippona nel Saggio citato alla nota precedente: cf. part. le pp. 26-32. Anche relativamente a sant' Anselmo, il discorso non viene qui ripreso: cf. RFNS 83, 1991, 1-2, part., pp. 117-141, ma si vedano i riferimenti testuali a Sant' Anselmo all'interno delle pagine nelle quali si discute sul *Dialogus quae sit vita vera apostolica*, di Autore anonimo, qui di seguito.

Ma il genio intellettuale dell' Eriugena, certamente crocevia obbligato per qualsiasi scavo investigativo sul segno semantico 'sola ratione', soprattutto se reperibile, come si è già chiarito, nello stesso *Dialogus quae sit vita vere apostolica*, doveva, e senza ombra di dubbio, cedere le armi, per così dire, dinnanzi alla stessa *vis intellectualis* del grande Agostino, di fronte al quale l' Eriugena, e con lui, ovviamente, l' Onorio della *Clavis Physicae*, non poteva non risultare perdente.

Che cosa residuava, a questo punto dell' indagine, di una ipotesi identificativa a favore di Onorio per l'individuazione, almeno probabile, dell' Autore del *Dialogus*? Solo questo: che, in ogni caso, Onorio conosceva il segno semantico 'sola ratione'. Perdente dunque quanto al problema della fonte del 'sola ratione', Onorio poteva dunque ancora risultare vincente, anche se di poco, quanto ad una eventuale attribuzione a lui del *Dialogus*, sull' altro campione in corsa, vale a dire su Ruperto di Deutz. Ma, a complicare ulteriormente il già intricato lavoro di ricerca, ad aumentare le stesse tappe dell' *iter* investigativo, allungando così anche i tempi di preparazione definitiva per la stampa della stessa Edizione nel suo complesso, concorse un reperto certamente non secondario: il ricorrere in un luogo testuale del *Commentarius in Iob* - opera da alcuni studiosi attribuita a Ruperto, da altri no, ma sempre, ahimè, con metodologie *in superficie rerum* - e precisamente nel passo che commenta Iob 13, 21 (PL 168, Parisiis 1854, col. 1026A), del segno semantico 'sola ratione': «sed sola nunc utaris ratione». Una tale scoperta, che non si poteva in modo alcuno porre tra parentesi, si rivelò causa di ulteriori problemi, e questo soprattutto in ragione del fatto stesso che l' autenticità rupertiana del *Commentarius in Iob* era da alcuni studiosi accettata, da altri negata, *ma senza prove fondate e fondanti* sia nell' una che nell' altra direzione esegetica. Si doveva dunque riesaminare l' opera nella stessa tradizione manoscritta dell' unico codice giunto, almeno finora, sino a noi, ripercorrendone tutte le tappe, diciamo così, editoriali, dall' Edizione parigina del 1854 di Jacques-Paul Migne, a quella moguntina, vale a dire alla stessa *Editio princeps* del 1631 di Hermannus Mylius. Certamente, un'impresa non di poco conto. Si decise di affrontarne l' impegnativa fatica con un lungo lavoro di ricerca approdato recentissimamente agli onori della pubblicazione in un Saggio dal titolo di per

sè già eloquente: *Per l'autenticità rupertiana del 'Commentarius in Iob'*, Saggio nel corso del quale ogni vero studioso potrà verificare, sulla base di dati probanti, la fondatezza dell'opinione di chi ora scrive sulla attribuzione a Ruperto di Deutz del *Commentarius in Iob*<sup>13</sup>. Sulla base dunque di quanto si è precedentemente chiarito si è in grado di poter ben affermare che, non solo Onorio, ma anche Ruperto conosceva il segno semantico 'sola ratione', anche se, come si è già avuto modo di precisare, una tale affermazione si rivela di valore pressochè nullo in ragione del fatto che quel particolarissimo segno semantico procede in modo inequivocabile da sant' Agostino. Onorio e Ruperto risultano dunque entrambi perdenti di fronte ad Agostino.

Nel lavoro di scavo ulteriore sulle varie fonti dell'espressione 'sola ratione' si è pervenuti così all'ultima tappa del nostro *iter* investigativo, vale a dire al Saggio che qui ora si presenta all'attenzione degli studiosi, per la conclusione dei *Prolegomena* all'Edizione prevista per il Corpus Christianorum, Edizione che si spera vivamente di poter concludere definitivamente per la stampa entro tempi ormai ravvicinati, vale a dire entro al massimo due o tre Semestri. I lavori di scavo preliminare possono infatti considerarsi terminati, questo anche per la convinzione che, allo stato attuale delle nostre conoscenze, sarebbe inutile, e addirittura temerario, confidare in reperti ulteriori che possano mutare di segno lo *status quaestionis*. Ad altri, forse, con maggiore fortuna, sarà dato di scoprire altri codici del *Dialogus quae sit vita vere apostolica*; altri, forse, potranno decifrare meglio i dati a disposizione. Un lavoro, certamente serio, è stato fatto in lunghi venticinque anni. Ora, dalla consegna per la Pubblicazione di questo Saggio conclusivo, si rivolgerà costantemente l'attenzione alla stesura degli Apparati per l'Edizione, una stesura peraltro già iniziata anni fa, ma che si è voluto (e in parte anche dovuto) continuamente rivedere ed integrare, anche corredandoli, ove necessario o possibile, di numerosi *loci paralleli*, e che ora, liberi finalmente, dopo questa ultimissima fatica, dalle altre preoccupazioni scientifiche che hanno accompagnato, e segnato, tutto il proble-

<sup>13</sup> In *Aevum* 68, 1994, 2, pp. 303-321: da confrontarsi con il Saggio già apparso in *Aevum* nel 1990: cf. n. 6, *supra*.

matico *iter* investigativo relato al *Dialogus*, si verrà portando a termine, si spera degnamente. E certamente un tale Saggio conclusivo non poteva davvero trovare migliore ospitalità di quella di una Rivista come *Sacris Erudiri*, che, proprio nella stessa Sede, prestigiosa e veneranda, del Corpus Christianorum a Steenbrugge, ha il suo centro organizzativo e creativo.

*Premessa:*

Prima di passare all'analisi, testuale e contestuale, delle singole opere nelle quali ricorre il segno semantico *sola ratione*, converrà, per chiarezza espositiva, indicare, già in apertura di discorso, gli Autori che si prenderanno in esame in questo Saggio. Essi, in ordine cronologico, risultano essere:

*Aurelio Prudenizio Clemente,*  
*Magno Aurelio (Flavio?) Cassiodoro,*  
*Anicio Manlio Torquato Severino Boezio,*  
*Giovanni Scoto Eriugena,*  
*Ruperto di Deutz,*  
*Anonimus: Dialogus quae sit vita vere apostolica,*  
*Onorio di Ratisbona (Augustodunensis),*  
*Adelardo di Bath,*  
*Guglielmo di Saint-Thierry,*  
*Stefano de Liciaco, quarto priore di Grandimonte: Regula*  
*venerabilis viri Stephani Muretensis,*  
*Aelredo di Rievaulx.*

La successione cronologica ora indicata è rigorosamente relativa alla datazione delle opere all'interno delle quali è reperibile il segno semantico *sola ratione*.

*'Sola ratione': le Fonti: Aurelio Prudenizio Clemente*

Il primo degli Autori che qui interessano è Aurelio Prudenizio Clemente, vissuto probabilmente nel periodo di tempo compreso tra il 348 e il 406. Un nome senza alcun dubbio ben noto, soprattutto al Medioevo germanico, che ne aveva eletto le opere a fonte principale. La citazione che contiene il segno semantico *sola ratione* è reperibile nel Liber primus del *Contra Symmachum*,



esattamente al verso 615, e, contestualmente, secondo i versi 608-615<sup>14</sup>. Prima di addentrarci ad esaminare i riferimenti testuali, il loro significato e dunque il valore concettuale da attribuire all'espressione che qui interessa, occorrerà, se si vuole procedere con vera coerenza scientifica, investigare, sia pur brevemente, le finalità dell'opera, dunque interrogare lo stesso Prudenzio sui reali intenti che lo indussero a redigerla: metodologicamente, l'esito esegetico risulterà tanto più fondato, e convincente, quanto più si riuscirà a mettere a fuoco, nelle sue stesse coordinate spazio-temporali, il quadro storico entro il quale collocare tutta l'opera. In altre parole, risulta innanzitutto necessario individuare luogo e tempo di composizione del *Contra Symmachum*. Si procederà a delineare la coordinata temporale, che si rivelerà poi via più sicura all'identificazione della coordinata spaziale.

Il Lavarenne ha, già dal 1948, indicato nel verso 720 del Libro secondo una via alla precisazione cronologica per la composizione dell'opera<sup>15</sup>: proprio il verso 720 infatti, di *per sè*, e contestualmente, rimanda alla battaglia di Pollentia - [Pollenzo, da localizzarsi nell'antica Liguria (odierno Piemonte), alla riva sinistra del Tanaro, presso Cuneo (odierna Frazione di Bra)] - nella quale, nel giorno di Pasqua (6 aprile) del 402 il generale Stilicone, con le sue truppe, affrontò Alarico, e i suoi Visigoti. Si trattava (e fu) per usare le parole di Santo Mazzarino: «[...] di battaglia, se non decisiva, tuttavia vittoriosa per l'esercito romano, e nettamente svantaggiosa per Alarico; a principio della primavera - era la Pasqua del 402 - dopo un primo attacco delle truppe barbariche di linea, l'esercito gotico era rigettato verso il monte San Vittorio, ed ivi costretto ad una fuga disordinata e difficile, mentre Stilicone poteva avere degli ostaggi preziosi»<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> Cf. AURELII PRUDENTII CLEMENTIS *Contra Symmachum* 1, vv. 608-615:615, in AURELII PRUDENTII CLEMENTIS *Carmina*, ed. M. P. CUNNINGHAM, CCSL 126, Turnholt 1966, pp. 206-207:207. Si veda l'ed. di M. LAVARENNE, *Prudence*, Tome III, Paris 1948 (Collection des Universités de France), p. 156 e quella di H. J. THOMSON, *Prudentius. Contra orationem Symmachi*, London-Cambridge (Mass.), 1949, p. 397. Si veda la nota 22, *infra*.

<sup>15</sup> Cf. LAVARENNE, ed. cit., *Notice*, pp. 85-106:89, nota 3.

<sup>16</sup> Santo MAZZARINO, *Stilicone. La crisi imperiale dopo Teodosio*, Roma 1942 (Studi pubblicati dal Regio Istituto Italiano per la storia antica, Fascicolo III), p. 272.

Sempre il Lavarenne, sulla base dunque della datazione da assegnare alla battaglia di Pollenzo: aprile del 402, dà come certi gli anni 402-403 per la composizione del *Contra Symmachum*:

«En tous cas, c'est en 402 ou 403 que se place la composition [...] du poème de Prudence»<sup>17</sup>. Mettendo per ora tra parentesi l'osservare che, logicamente, non è affatto detto che questa datazione sia così sicura come si vorrebbe affermare, visto e considerato che il riferimento ai *Pollentini agri* del verso 720 potrebbe essere stato scritto *anche in data posteriore* (anche se non di troppo, sapendo come, dopo il 405, le tracce di Prudenzio si perdano per noi totalmente), un ulteriore indizio potrebbe, ad oculato avviso di chi scrive, concorrere a chiarire, in modo più probante e preciso, la data di composizione del *Contra Symmachum*. Il riferimento è ancora al passo già segnalato, in tutto il suo tessuto contestuale, che tra poco si riporterà per chiarezza, ma considerato in un'ottica diversa, anche se con particolare riferimento alla stessa battaglia di Pollenzo. Si tratta infatti di operare un attento confronto tra i versi già segnalati di Prudenzio ed alcuni versi reperibili nel *De bello Gothico* di Claudio Claudiano, il grande poeta e panegirista di Stilicone. Vediamo insieme, per poi discuterne concretamente, i due passi che interessano, ponendoli a raffronto: ed inizieremo dal passo di Claudio Claudiano, ben conoscendo la data (402) da assegnare al suo *De bello Gothico*:

Claudius Claudianus, *De bello Gothico*, vv. 631-647,  
in: Claudius Claudianus, *Carmina*, ed. J. B. Hall, Leipzig 1985,  
p. 262:

«sed dea quae nimiis obstat Rhamnusia uotis  
ingemuit flexitque rotam: domat aspera uictos  
pauperies, unoque die Romana rependit  
quidquid ter denis acies amisimus annis.  
o celebranda mihi cunctis Pollentia saeculis,  
o meritum nomen felicibus apta triumphis,  
uirtuti fatale solum, memorabile bustum  
barbariae! nam saepe locis ac finibus illis  
plena lacescito rediit uindicta Quirino.  
illic Oceani stagnis excita supremis

<sup>17</sup> Si veda la nota 15, *supra*.

Cimbrica tempestas aliasque inmissa per Alpes  
 isdem procubuit campis. iam protinus aetas  
 adueniens geminae gentis permisceat ossa  
 et duplices signet titulos, commune tropaeum:  
 'hic Cimbros fortesque Getas, Stilichone peremptos  
 et Mario, claris ducibus, tegit Itala tellus.  
 discite, uaesanae, Romam non temnere, gentes' ».

Aurelii Prudentii Clementis *Contra Symmachum*, II, vv. 709-720,  
 in: Aurelii Prudentii Clementis *Carmina*, ed. M. P. Cunningham,  
 CCSL 126, 1966, pp. 235-236:

«[...] Dux agminis imperiique  
 christipotens nobis iuuenis fuit et comes eius  
 atque parens Stilico; deus unus Christus utrique.  
 Huius adoratis altaribus et cruce fronti  
 inscripta cecinere tubae. Prima hasta dracones  
 praecurrit quae Christi apicem sublimior effert.  
 Illic ter denis gens exitiabilis annis  
 Pannoniae poenas tandem deleta pependit.  
 Corpora famosis olim ditata rapinis  
 in cumulos congesta iacent; mirabere seris,  
 posteritas, saeculis inhumata cadauera late  
 quae Pollentinos texerunt ossibus agros».

Ora, dal confronto tra i due passi riportati, pare a chi scrive che emerga, nel convergere di una non indifferente sintomatologia stilistico-formale, una certa qual affinità di intenti; questo, pur tenendo ben presenti le due diverse fisionomie degli autori citati: grande esaltatore delle glorie secolari di Roma, Claudiano, il *paganus pervicassimus* di cui ci parla anche Paolo Orosio nelle sue *Historiae adversus paganos* (7, 35, 21), il greco alessandrino in onore del quale, per espresso decreto del Senato e secondo il volere degli imperatori Onorio ed Arcadio, venne eretta, nel biennio 400-402, una statua di bronzo nel Foro Traiano con una celebre iscrizione che lo esaltava come colui che racchiudeva in sè, ad un tempo, il pensiero di Virgilio e l'ispirazione di Omero, e convinto cantore delle imprese di Stilicone; fiero campione del cristianesimo, lo spagnolo Prudenizio - l'Orazio cristiano, secondo una recente definizione<sup>18</sup> -, che volle celebrare la grandezza della cultura antica e

<sup>18</sup> Cf. Ana María VAZQUEZ HOYS, *Aurelio Prudencio Clemente, el 'Horacio cristiano'*, in: *Historia General de España y America*, Tomo II: *Constitucion y ruina de la España romana*, Madrid 1987, pp. 388-391.

la *vis* nascente del pensiero cristiano nella propria testimonianza poetica dandole, come nel *Contra Symmachum*, vigore politico: ma entrambi, sia pur in misura diversa, affascinati dall'eterna potenza di Roma<sup>19</sup>.

La curvatura della parabola terrena di entrambi si spezza quasi contemporaneamente: appena dopo il 404 per Claudiano, appena dopo il 405 per Prudenzio. Venne così risparmiato ad entrambi l'orrore di quel 24 agosto del 410 che vide la secolare potenza di quella Roma che entrambi avevano venerato, preda e saccheggio dei Visigoti del barbaro Alarico; a Claudiano in particolare venne così risparmiata la pena per la morte violenta in Ravenna, esattamente due anni e due giorni prima (22 agosto 408), del suo eroe Stilicone. Per entrambi, la figura di colui che riuniva in sè sangue vandalico e dignità romana, il *semibarbarus* di cui parla con toni ostili san Gerolamo scrivendo nel 409 l'*Epistula ad Geruchiam de monogamia* (*Ep.* 123, 16, 2)<sup>20</sup>, rappresentava l'emblematica personalizzazione di un progetto che voleva allargare al mondo barbarico la grandezza di Roma (Teodosio), e ben si motiva dunque, a parere di chi scrive, quel loro indugiare sugli esiti di una battaglia come quella di Pollenzo, e lo stesso rimeditare prudenziano i versi claudiane, come emerge anche da alcune convergenze testuali certamente non casuali. Si considerino particolarmente i versi 634-636 del *De bello Gothico* e i versi 715-720 del Libro secondo del *Contra Symmachum*, e non si potrà non rilevare, in un contesto di singolare concordanza esegetica, le seguenti affinità stilistico-espressive: 'quidquid ter denis [...]'; 'hic ter denis [...]';

<sup>19</sup> Si vedano: François PASCHOUD, 'Roma aeterna'. *Études sur le patriotisme romain dans l'Occident latin à l'époque des grandes invasions*, Roma 1967 (Bibliotheca Helvetica romana, 7), pp. 20-21; 151-155; 222-229; Richard KLEIN, *Symmachus. Eine tragische Gestalt des ausgehenden Heidentums*, Darmstadt 1971 (Impulse der Forschung, 2), part., pp. 99-107; 108-121; 140-160; ID., *Die Romidee bei Symmachus, Claudian und Prudentius*, in: *Symmaque, Colloques Genevois sur Symmaque à l'occasion du mille six centième anniversaire du conflit de l'auteur de la Victoire*, Genève 1984, Paris 1986 (Les Belles Lettres), pp. 119-138; discussione: pp. 139-144.

<sup>20</sup> Ed. Isidorus NIELBERG, CSEL 56/3, 1912, p. 93: «Quod non uitio principum <scil. Arcadii et Honorii> qui uel religiosissimi sunt, sed scelere semibarbari accidit proditoris <scil. Stilichonis: nota Edit.>, qui nostris contra nos opibus armauit inimicos».



l'invocazione alla *Posteritas*, più diretta in Claudiano, mediata in Prudenzio, ma pur sempre incisivamente eloquente. Inoltre l'affermazione claudiana: «[...] iam protinus aetas / adueniens geminae gentis permisceat ossa / et duplices signet titulos, commune tropaeum» non trova forse efficace riscontro nelle parole di Prudenzio: «Corpora famosis olim ditata rapinis / in cumulos congesta iacent; mirabere seris, / posteritas, saeculis inhumata cadauera late / quae Pollentinos texerunt ossibus agros»? Anche se in Claudiano il riferimento alla battaglia di Pollenzo tra Stilicone ed Alarico è reperibile già nel *Panegyricus dictus Honorio Augusto sextum consuli*, e per ben due volte: vv. 200-203: 202-203; 274-284:280-282<sup>21</sup>, è pur sempre il già citato passo del *De bello Gothico* ad emergere, in ragione della sua stessa maggiore incisività ed ampiezza; non va poi sottovalutato, ai fini che qui interessano, il ricorrere dei versi relativi alla battaglia di Pollenzo sia nel *De bello Gothico*, sia nel *Contra Symmachum*, e sempre *verso la fine*. Qualora si voglia riflettere sull'esegesi di segno totalmente diverso che, della battaglia di Pollenzo, e dunque, sia pur senza nominarlo direttamente, sul vincitore Stilicone, volle dare circa quindici anni dopo, un altro grande spagnolo, Paolo Orosio: «Taceo de infelicibus illis apud Pollentiam gestis, cum barbaro et pagano duci, hoc est Sauli, belli summa commissa est, cuius improbitate reverentissimi dies et sanctum pascha violatum est cedentique hosti propter religionem, ut pugnaret, extortum est: cum quidem, ostendente in brevi iudicio Dei et quid favor eius possit et quid ultio exigeret, pugnantes vicimus, victores victi sumus» (7, 37, 2), allora si potrà ben cogliere in quale misura, nella propria rappresentazione poetico-drammatica di quella che fu la penultima vittoria di Stilicone (Fiesole e dunque la sconfitta del goto-pagano Radagaiso, che su quel campo di bat-

<sup>21</sup> Il testo è reperibile in: *Panegyricus dictus Honorio Augusto sextum consuli*, in: CLAUDII CLAUDIANI *Carmina*, ed. John Barrie HALL, Leipzig 1985 (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), pp. 265-288; 271-274:271, vv. 202-203: «[...] nec plus Pollentia rebus / contulit Ausoniis aut moenia uindicis Astae»; 274, vv. 280-282: «[...] quae prima miser, quae funera dictis / posteriora querar? non me Pollentia tantum / nec captae cruciastis opes». Su Claudiano, cf. Alan Cameron, *Claudian. Poetry and Propagand at the Court of Honorius*, Oxford 1970, part., pp. 30-62; 189-252; 419-451.

taglia trovò la morte, è da assegnare all' anno 406), il romano-cristiano Prudenzio si avvicini al romano-pagano Claudiano.

E' su queste considerazioni, d' insieme e particolari, che chi scrive ritiene di poter avanzare l'ipotesi di una datazione del *Contra Symmachum* all' anno 403, vale a dire a un anno dopo la composizione del *De bello Gothico* da parte di Claudio Claudiano.

Nel 403 Prudenzio si trovava a Roma, dove trascorse probabilmente gli ultimissimi anni della sua esistenza terrena fino al 405, data della sua *Praefatio* ai suoi *Carmina*: ecco dunque che la coordinata spaziale ci è via a quella temporale.

A questo punto del nostro procedere, corre l'obbligo, al fine di poter esattamente valutare il significato, e l'importanza, del ricorrere del segno semantico *sola ratione* nel *Contra Symmachum*, di delineare, sia pur brevemente, il quadro storico entro il quale va collocata questa interessante opera prudenziana.

### *Il 'Contra Symmachum': problemi storici, politici, religiosi*

L'opera trae la sua ragion d'essere primaria dal desiderio di Prudenzio di prendere posizione nella lotta, ancora viva, tra paganesimo e cristianesimo. Occasione centrale del suo scendere in campo come campione della fede cristiana, e dunque nel segno della Croce, è la ben nota controversia sul tentativo di far ripristinare in Roma il culto alla dea della Vittoria, e dunque di ricollocarne l'altare, con la statua ad esso appartenente, nella Curia romana, da dove cioè l'aveva già fatta rimuovere l'imperatore Costanzo durante il suo soggiorno romano del 357. Augusto stesso, secoli prima - esattamente dopo la conquista di Taranto e dopo la vittoria di Azio (31 a. Ch.) - ve l'aveva fatta collocare, e lì altare e relativa statua erano rimasti sino al 357. L'intervento di Costanzo venne annullato da una decisione della maggioranza dei Senatori pagani ed in seguito da una precisa presa di posizione dell'imperatore Giuliano l'apostata. Tollerante per carattere e per scelte politiche, l'imperatore Valentiniano I (364-378) favorì il perdurare della tradizione che voleva altare e statua della Vittoria al centro della Curia romana. Fu solo nel 382 che un decreto di Graziano sancì la rimozione dell'altare, unitamente ad una serie di misure di carattere fiscale che colpirono i sacerdoti e le vestali di tradizione

pagana, nell'ambito di una decisa ripresa della lotta contro il paganesimo stesso, in ogni sua manifestazione.

Nel 382 fu proprio Quinto Aurelio Simmaco, senatore e rètore di grande fama, a voler mettere in atto il tentativo di far ripristinare, ricollocandone l'altare con la statua nella Curia romana, il culto alla dea Vittoria, forte dell'appoggio della rappresentanza pagana dei senatori, che proprio a lui si era rivolta, affinché andasse a Milano, ove l'imperatore risiedeva, per protestare presso di lui per l'allontanamento dell'altare. Ma l'imperatore Graziano non volle ricevere Simmaco, e la ragione del diniego ben si motivava con la dichiarazione dei senatori di fede cristiana inoltrata al vescovo di Milano Ambrogio, dichiarazione che prendeva decisa distanza dalle proteste dei senatori pagani. La morte improvvisa dell'imperatore Graziano, ucciso a Lione il 25 agosto del 383, rimise tutto in discussione, riaprendo una nuova fase della controversia<sup>22</sup>.

<sup>22</sup> Per quanto qui richiamato, cf. LAVARENNE, *Notice (Contra Symmachum)*, pp. 80-106; la *Symmachi relatio (tertia)*, in: LAVARENNE, cit. pp. 107-113; e la I e la II *Epistula* di sant'Ambrogio, in: LAVARENNE cit., pp. 113-131. Ma si veda soprattutto: Domenico VERA, *Commento storico alle 'Relationes' di Quinto Aurelio Simmaco*. Introduzione, commento, testo, traduzione, appendice sul libro X, 1-2, e Indici, Pisa 1981 (Biblioteca di Studi antichi, 29), part., l'Introduzione, alle pp. XXXI-XCV, e l'ampio, solido commento alla *relatio tertia* di Symmaco, inclusa la polemica sull'Ara della Vittoria, alle pp. 12-53. Si vedano inoltre: PASCHOUD, 'Roma aeterna' cit. alla n. 19, *supra*, pp. 71-109: 75-79; 79-82; Ernst DASSMANN, *Ambrosius von Mailand (339-397)*, in: TRE 2, 1978, pp. 362-386: 367-368; Albrecht DIHLE, *Zum Streit um den Altar der Viktoria*, in: *Romanitas et Christianitas. Festschrift J. H. Waszink*, Amsterdam-London 1973, pp. 81-97; Santo Mazzarino, *Tolleranza e intolleranza: la polemica sull'ara della Vittoria*, in: ID., *Antico, tardoantico ed èra costantiniana*, vol. I, Bari 1974 (Storia e Civiltà, 13), pp. 339-377: 351-355. Cf. KLEIN, *Symmachus*, cit. alla nota 19, *supra*, p. 101, n. 73.

E' stato proprio Richard Klein a rilevare giustamente in questo suo solido e bel volume su Simmaco, e sulla scorta delle due citazioni di Claudiano riportate alla nota 21, *supra*, che, ad essere tenuto lontano, prima da Graziano e poi nuovamente da Teodosio dalla Curia romana, fu solo l'altare, e non l'effigie della dea della Vittoria, che ivi restò sino al 408. Si vedano inoltre: Domenico CASSANDRO, *L'altare della Vittoria. Letture 'moderne' di un'antica controversia*, in: *Symmaque*, cit., pp. 443-450: 445-450; *L'altare della Vittoria (Simmaco, Ambrogio)*, a cura di Luciano CANFORA, Palermo 1991 (La città antica, 6); Giuseppe ZECCHINI, *Ricerche di storiografia latina tardoantica*, Roma 1993 (Centro ricerche e documentazione sull'antichità classica. Monografie, 14), pp. 267-271. Cf. anche la nota 19, *supra*.



Il senatore Quinto Aurelio Simmaco (ca. 340-402) era uno dei grandi esponenti dell'aristocrazia pagana di tradizione romana e avvertiva, come altri, il pericolo della progressiva e definitiva decadenza di un mondo politico, religioso e culturale, che aveva fatto grande il nome, la civiltà e la potenza di Roma per secoli, di fronte all'affermarsi dei nuovi valori del Cristianesimo. Allora, nel 383, aumentava l'esigenza di una riaffermazione di fedeltà ai culti pagani il fenomeno di una estesa e persistente carestia, che prostrava la stessa città di Roma, fenomeno che veniva interpretato, da parte pagana, come inequivocabile segno di un profondo risentimento degli dèi, offesi per la privazione dei pubblici onori. Nel 384 Simmaco era *urbis (romanae) praefectus*; e fu il Senato stesso - s'intende da parte di quei Senatori che non si erano ancora convertiti alla fede cristiana - ad incaricarlo di una vera e propria missione ufficiale: a nome dei Senatori pagani, e di tutti i cittadini di Roma, gli venne chiesto di redigere una supplica al giovanissimo fratello, appena dodicenne, di Graziano, l'imperatore Valentiniano II, che era in quel momento a Milano, sotto la vigile tutela da un lato di Teodosio, dall'altro (anche se meno manifestamente) dello stesso vescovo milanese.

Il testo della supplica, letta dallo stesso Simmaco nell'estate del 384, ci è conservato in una delle sue quarantanove *Relationes*, per l'esattezza la terza. Dobbiamo a Domenico Vera una recente (1981), esemplare riedizione, con introduzione, traduzione e dettagliato, competente commento critico, delle *Relationes*, tutte in forma epistolare, (e parte del *Liber decimus* dell'Epistolario simmachiano), e dunque anche della terza, qui ora richiamata; ma, già nel 1948, il Lavarenne ebbe l'accortezza di aggiungere la *Tertia relatio* di Simmaco - unitamente ai testi delle *Epistulae XVII e XVIII* di Ambrogio di Milano - alla edizione, con traduzione, del *Contra Symmachum*, reperibile nel terzo volume della sua pregevole edizione dei *Carmina* prudenziani<sup>23</sup>. Ed è proprio il Vera a chiarire come si verificasse: «morto Graziano a Lione [...] un mutamento di tendenza nei rapporti tra il trono e l'aristocrazia romana: finita la lunga ascesa dei cristiani, iniziava il nuovo corso favorevole ai pagani, i cui rappresentanti ottennero nel 384 le cariche più prestigiose», e a ricordarci che: «Istituzionalmente il pre-

<sup>23</sup> Si vedano le note 14 e 22, *supra*.



fetto urbano nel IV secolo era il tramite naturale tra la Curia dell'Urbe, non più capitale, e il potere centrale»<sup>24</sup>.

In un tale quadro, e nella esatta consapevolezza della *vis rhetorica* del senatore pagano, ben si motiva la forte preoccupazione di sant'Ambrogio, che volle gli venisse trasmesso il testo completo della *tertia Relatio* (cf. *Epistula* XVII) e che poi volle scendere in campo da pàr suo non solo per controbattere punto per punto, ed efficacemente, l'argomentare di Simmaco, ma soprattutto per impedire che quella testimonianza di accorata apologia della grandezza di Roma (che viene da Simmaco personificata ed introdotta, come supplice, a parlare) e del paganesimo, si potesse risolvere in una penosa sconfitta della fede cristiana e nel ripristino, nel cuore dell'Urbe, del culto alla Dea Vittoria. Il grande vescovo di Milano riuscì nel suo intento e il decreto di Graziano del 382 venne rispettato.

Questo l'orizzonte entro il quale collocare il *Contra Symmachum* di Prudenzio, che peraltro volle dare a questa sua opera, e non certo a caso, una struttura compositiva in due Libri, nel secondo dei quali viene trattata, usando quasi lo stesso procedimento argomentativo già scelto da sant'Ambrogio, la controversia sull'altare della Vittoria<sup>25</sup>.

Poichè è nel corso del primo Libro del *Contra Symmachum*, che si trova incastonato il segno semantico *sola ratione* che ci interessa, è proprio alle tematiche che motivano e ravvivano il primo Libro dell'opera, che volgeremo ora la nostra attenzione. Ma, preliminarmente, ci corre l'obbligo di richiamare alcune date storiche particolarmente significanti, che costituiscono indubbiamente lo stesso telaio compositivo di tutta l'opera e particolarmente del suo *Liber primus*.

Teodosio I il Grande (347 <379> 395) aveva decisamente riaffermato, con l'Editto di Tessalonica del 380, i valori dell'ortodossia già proclamati dal Concilio di Nicea del 325. Poco prima dell'estate del 384, esattamente nel 381, il Concilio di Aquileia

<sup>24</sup> Cf. VERA, *Commento storico, Introduzione*, p. XLI e p. XLIII.

<sup>25</sup> Cf. *Contra Symmachum*, ed. CUNNINGHAM, CCSL 126, 1966, pp. 209-250; si veda: MAZZARINO, *Tolleranza e intolleranza* cit.; cf. la nota 19, *supra*.

aveva sanzionato la sconfitta dell' arianesimo di Occidente; la stessa sanzione di sconfitta per ogni seguace di Ario in Oriente era stata al cuore del Concilio di Costantinopoli, dello stesso anno. L'imperatore Graziano muore a Lione nel 383. Tra il 388 (Ambrogio interviene presso l'imperatore per protestare contro la ricostruzione della Sinagoga - da lui stesso fatta precedentemente distruggere - che il vescovo Callinico aveva dovuto, proprio per ordine dello stesso Teodosio, erigere sull' Eufrate) ed il 390 (data della tristemente celebre strage di Tessalonica da parte di Teodosio, per impedire una ribellione; scomunica di Teodosio da parte di Ambrogio e pubblica penitenza dell'imperatore) i rapporti tra Ambrogio e Teodosio si erano incrinati. Ma l'elogio funebre che Ambrogio pronunciò accanto al feretro del grande imperatore, nel 395, è testimonianza di totale riconoscimento dei suoi meriti. Due anni dopo, 4 aprile del 397, la parabola terrena del fiero vescovo di Milano si concludeva.

Ma, nel rievocare le date che ci interessano, non possiamo non stabilire criterî anche posteriori all'estate del 384, e questo in ragione del fatto che Prudenzio, come abbiamo visto, redige il *Contra Symmachum* nel 403: in altre parole il *tempo proprio* della controversia dell'altare della Vittoria, che è al centro di *tutta* l'opera, non può non confrontarsi con il *tempo proprio* della redazione dell'opera stessa. Poteva Prudenzio, alla data del 403, non aver ben presente la data di quella battaglia, durata due giorni, e svoltasi dal 4 al 6 aprile del 394 lungo il fiume detto Frigido, sul versante occidentale del Col du Poirier (Tarvisio), a trentasei miglia dalla città di Aquileia, sulla rotta che da Aquileia conduce ad Emona? Una battaglia nel corso della quale, Eugenio, successore di Valentiniano II, ed Arbogaste, comandante in capo del suo esercito, vennero entrambi duramente, e decisamente, sconfitti da Teodosio (entrambi trovarono in quella battaglia la morte, per mano nemica Eugenio, per mano propria, Arbogaste), e che le fonti contemporanee, di una e dell'altra parte, lessero - e così vollero consegnarla all'archivio della memoria storica - come una vittoria del Cristianesimo sul Paganesimo, o meglio, del Dio Trino ed Uno dei Cristiani, sugli dèi pagani. Paolo Orosio non esiterà ad utilizzare, in quella lunga notte precedente la battaglia trascorsa in pianto ed in preghiera da un 'Theodosius in summis Alpibus constitutus', l'eco della preghiera del Cristo, sofferente nel presagio

della Passione, nel Getsemani, sul monte degli Ulivi (Mt. 26-42; Mc 14, 26-36; Lc 22, 39-44): «Dehinc postquam insomnem noctem precum continuatione transegit et testes propemodum quas in pretium praesidii caelestis adpenderat lacrimarum lacunas reliquit, fiducialiter arma corripuit solus, sciens se esse non solum. Signo crucis signum proelio dedit ac se in bellum, etiamsi nemo sequeretur, victor futurus, inmisit» (7, 35, 15). La solitudine sofferente ed orante di Teodosio, si fortifica nel segno della Croce e nella certezza, per fede, di non venir lasciato solo dal Cristo Signore, che tutto poteva (7, 35, 14). E la risposta miracolosamente efficace non tarda a giungere in quell'elevarsi improvviso del turbine di vento che giungeva, nella sua forza, non solo a dirigere contro le schiere nemiche le frecce dei cristiani, ma addirittura a svelle gli scudi e gli stessi giavellotti dalle mani dei guerrieri pagani: «At ubi ad contigua miscendae pugnae spatia perventum est, continuo magnus ille et ineffabilis turbo ventorum in ora hostium ruit. Ferebantur per aera spicula missa nostrorum atque ultra mensuram humani iactus per magnum inane portata nusquam propemodum cadere, priusquam inpingerent, sinebantur. Porro autem turbo continuus ora pectoraque hostium nunc inlisis graviter scutis everberabat, nunc inpressis pertinaciter obstructa claudebat, nunc avulsis violenter destituta nudabat, nunc oppositis iugiter in terga trudebat; tela etiam, quae ipsi vehementer intorserant, excepta venti impetu supinato ac retrorsum coacta ipsos infeliciter configebant» (7, 35, 17-18)<sup>26</sup>.

<sup>26</sup> PAOLO OROSIO, *Le storie contro i pagani*, ed. a cura di Adolf LIPPOLD, vol. II, Milano 1976 (Fondazione Lorenzo Valla. Scrittori Greci e Latini), pp. 362-364. Si veda l'Introduzione di A. LIPPOLD, vol. I, Milano 1976, pp. IX-XLVII; PAULI OROSII *Historiarum adversus paganos libri VII*, ed. Carolus ZANGEMEISTER, Wien 1882 = Hildesheim 1967, p. 530, ln. 6-15; p. 531, ln. 1-4. Cf. la *Praefatio* dello Zangemeister, alle pp. VII-XXXIX; OROSE, *Histoires (contre les païens)*, ed. Marie-Pierre ARNAUD-LINDET, Tomes I-III, Paris 1991 (Les Belles Lettres), Tome III, pp. 100-101. Si veda l'*Introduction*, Tome I, 1991, pp. IX-XCIX. Cf. Giuseppe ZECCHINI, *Barbari e romani in Rufino di Concordia*, in: *Antichità Altoadriatiche*, 31, Udine 1987, pp. 29-60: 50-60; ID., *Ambrogio nella tradizione storiografica tardoantica*, importante Relazione al Congresso Internazionale di Studi Ambrosiani (XVI Centenario della morte di S. Ambrogio), Università Cattolica, Milano, 4-11 Aprile 1997: 5 Aprile. Cf. in seguito gli Atti, part., note 12-13; 25-33 (su Paolo Orosio) e testo corrispondente. Si rimanda anche alla Lezione Inaugurale di Lellia Cracco Ruggini su: *Il 397, anno della morte di Ambrogio*. Cf. in seguito gli Atti, part., note 12-16 (battaglia del Frigido e Teodosio orante) e testo corrispondente.



E' lo stesso Claudio Claudianus a celebrare l'evento prodigioso presso il *frigidus amnis*, rivolgendosi con queste parole allo stesso Teodosio, il diletto da Dio: «[...] uictoria uelox / auspiciis effecta tuis. pugnastis uterque: / tu fatis genitorque manu. te propter et Alpes / inuadi faciles cauto nec profuit hosti / munitis haesisse locis: spes inrita ualli / concidit et scopulis patuerunt claustra reuulsis. / te propter gelidis Aquilo de monte procellis / obruit aduersas acies reuolutaque tela / uertit in auctores et turbine repulit hastas. / o nimium dilecte deo, cui fundit ab antris / Aeolus armatas hiemes, cui militat aether / et coniurati ueniunt ad classica uenti. / Alpinae rubuere niues, et Frigidus amnis / mutatis fumauit aquis turbaque cadentum / staret, ni rapidus iuuisset flumina sanguis» ( *Panegyricus dictus Honorio Augusto III Cons.*, vv. 87-101).

Anche se la sua visione del mondo a lui contemporaneo ben poco si poteva riconoscere nella *vis poetica* del cantore delle gesta di Stilicone e della gloria possente della Roma pagana, Paolo Orosio non potè esimersi dal citare, sia pur non integralmente, alcuni dei versi già richiamati di Claudiano, nel corso del settimo Libro delle sue *Historiae adversus paganos*: «quamvis ego hoc testimonio non laborem, quando unus ex ipsis, poeta quidem eximius sed paganus peruicacissimus, huiusmodi versibus et Deo et homini testimonium tulit, quibus ait: 'O nimium dilecte Deo! tibi militat aether / Et coniurati veniunt ad classica venti'» (7, 35, 21): confortato e sostenuto, nel far questo alla data del 418, che è da assegnare alla redazione orosiana del Liber septimus dell'opera, che gli diede così meritata fama e fortuna, dalle parole che lo stesso Agostino, prima del 410, volle dedicare a Claudiano in un famoso passo del *De civitate Dei*: «Anche il poeta Claudiano, pur non essendo cristiano, disse a tuo elogio <cioè: a lode di Teodosio>: 'Veramente, sei tu prediletto da Dio. Insieme a te la stessa aria combatte e si uniscono i venti agli squilli di tromba'» (*De civ. Dei* 5, 26: traduzione di chi scrive)<sup>27</sup>.

<sup>27</sup> *De civitate Dei* 5, 26, ed. Bernardus DOMBART-Alphonsus KALB, CCSL 47, 1955, p. 162, ln. 27 / 30: «Vnde et poeta Claudianus, quamuis a Christi nomine alienus, in eius <scil. Theodosii> tamen laudibus dixit: 'O nimium dilecte Dei, cui militat aether / Et coniurati ueniunt ad classica uenti'».



La stessa storiografia di parte pagana, ad iniziare da Zosimo (ca. 425-518), pur adducendo, a motivare la disfatta di Eugenio e di Arbogaste, cause più razionali, come, ad es., l'inesperienza militare e strategica dello stesso successore di Valentiniano II, come fa soprattutto Zosimo, che non certo casualmente il patriarca Fozio aveva ritratto come: «l'empio che abbaia contro la fede cristiana» (*Bibl. Cod.* 98), non potè ignorare l'elemento decisivo di un intervento miracoloso non spiegabile con ragioni mèramente umane, e lo fa, nelle testimonianze di Giovanni di Antiochia, spostando addirittura alla data del 5 settembre 394, la cronologia da assegnare all'eclisse solare, che si verificò il 20 novembre del 393 a Costantinopoli <sup>28</sup>.

In ogni caso, storiografia cristiana e storiografia pagana si trovano d'accordo nell'interpretare proprio la battaglia del Frigido, come una disfatta politica che, coinvolgendo nei suoi esiti negativi tutti i valori del mondo pagano, implicava necessariamente non già la decadenza, ma la vera e propria fine dell'antica religione: era infatti dai tempi di Diocleziano che non si combatteva più, da parte romana, una battaglia facendo scendere in campo i propri guerrieri sotto l'egida delle insegne a Giove capitolino: nel segno della Croce, Teodosio non aveva sconfitto solo le truppe di Eugenio e di Arbogaste; egli aveva proclamato, una volta per tutte, la vittoria del *Christus triumphans* sugli dèi del Paganesimo <sup>29</sup>.

<sup>28</sup> Per la citazione da Fozio, cf. ed. R. HENRY, vol. II, Paris 1960 (Collection Budè), pp. 65-66: testo greco e traduzione; si veda François PASCHOUD, Zosime, *Histoire nouvelle*, Tome I, Paris 1971, pp. X-XI. Per la citazione da Zosimo, cf. Zosime, *Histoire nouvelle* 4, 58, 1-6, ed. PASCHOUD, Tome II / 2, Paris 1979, pp. 327-328. Di utilissima lettura l'Introduzione del Paschoud alla propria edizione: cf. Tome I, Paris 1971, pp. IX-XCVI. Per i lavori più recenti - dal 1970 al 1987 - su Zosimo, cf. ed. PASCHOUD, Tome III / 2, Paris 1989, pp. 79-117: 112-117. Si veda anche PASCHOUD, 'Roma aeterna' cit. alla n. 19, *supra*, pp. 83-85.

<sup>29</sup> Cf. AMBROSII Mediolanensis episcopi *De obitu Theodosii* 6, 7; 8, 10; 23 (ed. Otto FALLER S. J., CSEL 73 / 7, 1955, pp. 375-376; 382-383: 383): «Recognoscitis nempe, quos vobis Theodosii <scil. in bello contra Eugenium gesto a. 394, in proelio Aquileiensi: nota Faller> fides triumphos adquisiverit. Cum locorum angustiis et impedimentis calonum agmen exercitus paulo serius in aciem descenderet et inequitare hostis mora belli videretur, desiluit equo princeps et ante aciem solus progrediens ait: 'Ubi est Theodosii deus?'»; «Ubi autem fides, ibi exercitus angelorum est»; «Etenim quasi bonus athleta quaesivit certamina, ut coronam inveniret, quam tamen non suis viribus, sed Domini auxilio novit sibi esse donatam. Non enim potuisset vincere, nisi eum, qui certantes adiuvat, invocasset»; PAULI OROSII *Historiae adversum paganos* 7, 35, 22, ed. ZANGE-

Al di là di quanto finora si è discusso, varrà ora la pena di interrogarci sulle reali ragioni che indussero Prudenzio a redigere il *Contra Symmachum* proprio nell'anno 403: la risposta ci viene ancora una volta dal riaprirsi, nel 402, della controversia sull'ara della Vittoria, ancora una volta ad opera di Simmaco.

E' uno dei tanti meriti da riconoscere a Santo Mazzarino, quello di aver posto l'accento, già venti anni fa, sulla decisiva importanza che ebbe la battaglia presso il Frigido, anche nelle sue dirette conseguenze sul piano strettamente etico-religioso. A Teodosio vincitore - un Teodosio che lo stesso Prudenzio esalta quasi come un secondo Costantino, per aver ridato, con il suo trionfo, valore a vigore a quella Croce che protesse e dicesse la vittoria di Costantino su Massenzio (*Contra Symmachum* I, vv. 408-505, part. 481-498) - e, in quanto tale, fiero ripristinatore del decreto di Graziano sull'Ara della Vittoria e sulle restrizioni fiscali al sacerdozio pagano, d'ogni ordine e grado, non può non piegarsi il senato romano. Le conversioni dei senatori al Cristianesimo erano sempre più numerose. Se al tempo della disputa tra Ambrogio e Simmaco, la vittoria del vescovo di Milano tanto più si era rivelata significativa, anche sul piano politico, quanto minore risultava allora il numero dei senatori cristiani, ora, nel 402, alla data della sesta petizione di Simmaco per il culto da ripristinarsi nella Curia romana alla Dea della Vittoria, se anche inferiori per numero a quelli di diciotto anni prima, i senatori pagani restavano ancora forti e fortemente arroccati nel loro desiderio di mantenere in vita gli stessi ideali anche religiosi di quel mondo pagano nel quale erano cresciuti<sup>30</sup>.

MEISTER, CSEL 5, Lipsiae 1882 = Hildesheim 1967, pp. 529-532:532; ed. LIPPOLD, Milano 1976, vol. II, p. 362-364:364; ed. ARNAUD-LINDET, Tome III, Paris 1991, p. 102: «Ita caelitus iudicatum est inter partem etiam sine praesidio hominum de solo Deo humiliter sperantem et partem adrogantissime de viribus suis et de idolis praesumentem».

Si vedano: Marta SORDI, *L'atteggiamento di Ambrogio di fronte a Roma e al paganesimo*, in: *Ambrosius episcopus*, Milano 1976, vol. I, pp. 203-229; François PASCHOUD, 'Roma aeterna' cit. alla n. 19, *supra*, pp. 86-87; 103-104; 188-208; ID., *La polemica provvidenzialistica di Orosio*, in: *La storiografia ecclesiastica nella tarda antichità*, Messina 1980, pp. 113-133. Al Congresso Internazionale di Studi Ambrosiani (cf. n. 26 *supra*, in fine) Marta Sordi ha tenuto (5 Aprile) una bella Lezione su: *I rapporti di Ambrogio con gli imperatori del suo tempo*. Cf. in seguito gli Atti.

<sup>30</sup> Si vedano: Santo MAZZARINO, *La conversione del Senato*, in: ID., *Antico, tardoantico* cit. alla n. 22, *supra*, pp. 378-397; André CHASTAGNOL, *Le Sénat*

D'altronde, non aveva forse affermato, colui che restava pur sempre il loro poeta preferito - malgrado le troppe lodi tributate a Stilicone ed a quei suoi, da essi del tutto malvisti, progetti politici di una fusione tra barbari e romani - che la effigie della dea della Vittoria era addirittura: 'imperii custos' (Claud. XXIV, v. 202) e 'Romanae tutela togae' (XXVIII, v. 589)?

Ben si motiva dunque il reiterarsi del tentativo da parte di Simmaco, e, per suo tramite, da parte dei senatori pagani, di ridare dignità di pubblico culto, nel cuore di Roma, alla dea della Vittoria.

E' questa la motivazione contingente alla redazione del *Contra Symmachum*, che, come già si è avuto modo di ricordare, espone i punti essenziali della complessa controversia nel Liber secundus dell'opera.

Dopo aver tracciato il quadro storico, politico e religioso entro il quale collocare *tutto* il *Contra Symmachum*, con particolare riguardo al Liber secundus, concentreremo la nostra attenzione sul Liber primus, visto e considerato che, proprio all'interno di esso, è reperibile il segno semantico *sola ratione*. Più fiduciosi, ora, di poterne comprendere il reale significato e la effettiva incidenza, ci avviamo così alla conclusione di questa parte del nostro Saggio dedicata a Prudenzio. E, a sollievo dell'avveduto Lettore di queste pagine, anticipiamo già che non per tutti gli Autori in esse richiamati si rivelerà necessario soffermarsi così a lungo, come per Prudenzio, sulla ricostruzione del quadro storico. Una ricostruzione che ha impegnato non poco chi scrive, ma che risultava del tutto irrinunciabile, data la stessa complessità degli eventi, diretti o indiretti, da richiamare. Se non si fosse, in questo caso, usato il procedimento metodologico sin qui seguito, difficile e soprattutto non adeguatamente fondato, si sarebbe potuto rivelare l'esito esegetico.

### *'Sola ratione' nel Liber primus del 'Contra Symmachum'*

Il Liber primus del *Contra Symmachum* è tutto un fiero attacco al mondo del Paganesimo, che viene combattuto in particolare attraverso una critica serrata dei culti idolatrici che lo caratteriz-

*dans l'oeuvre de Symmaque*, in: *Symmaque* cit. alla n. 19, *supra*, Paris 1986, pp. 73-92; discussione: pp. 93-96; A. BALDINI, *Il 'Contra Symmachum' di Prudenzio e la conversione del Senato*, in RSA, 1987 / 1988, pp. 175-178.



ziano, con rilievo specifico al culto del Sole (vv. 309-353). In un tale contesto, la figura dell'imperatore Teodosio viene esaltata come la personificazione per eccellenza di un ideale imperatore romano-cristiano secondo uno schema interpretativo che Prudenzio desume dalla sua stessa profonda convinzione che l'idea della secolare grandezza di Roma può sopravvivere nella realizzazione di un impero cristiano-romano catarticamente purificato di ogni residuo di paganesimo, soprattutto se orientato alla superiore missione della diffusione, a livello universale, della fede cristiana. Abbiamo già visto parlando della vittoriosa battaglia presso il Frigido che un tale schema interpretativo consente a Prudenzio di ri-conoscere in Teodosio quasi un secondo Costantino, celebrandone la grandezza, la pietà e soprattutto la fede nella *Christi militia*: nasce così l'esortazione alla stessa Roma, di cui ai versi 496-500:

«Ergo caue, egregium caput orbis, inania post haec / prodigia esse deos solito tibi fingere cultu, / » < si è privilegiata, per i vv. 538-590, la *lectio* Lavarenne > «atque experta Dei uirtutem spernere ueri! / Deponas iam festa uelim puerilia, ritus / ridiculos, tantoque indigna sacraria regno». Teodosio stesso viene esaltato come colui che ha saputo servire Roma e la sua idea, meglio dello stesso Mario e di Cicerone, donandole una grandezza d'imperio destinata a perdurare nei secoli, secondo quanto si legge ai versi 538-543: «Ergo triumphator latitanti ex hoste togatus / clara tropea refert sine sanguine, remque Quirini / adsuescit supero polere in saecula regno. / Denique nec metas statuit nec tempora ponit, / imperium sine fine docet, ne Romula uirtus / iam sit anus, norit ne gloria parta senectam.»

E' in un tale profondo assenso alla stessa missione di Roma come faro di civiltà per tutti i popoli che Prudenzio eleva al Cristo la propria invocazione: «Et dubitamus adhuc Romam tibi, Christe, dicatam / in leges transisse tuas, omnique uolentem / cum populo et summis cum ciuibus ardua magni / iam super astra poli terrenum extendere regnum?»; e l'invocazione, di cui ai vv. 587-590, trae vigore dalla piena convinzione, espressa nei vv. 591-592 che solo un piccolo nucleo ('pars hominum rarissima') procede ancora alla cieca ('clausos non aperit sub luce oculos et gressibus errat'). Il Senato, quasi all'unanimità, ha voluto esprimere la propria approvazione all'imperatore, elogiando la sua strenua lotta contro i culti idolatrici. Ed è questa la cornice che dà



risalto alla frase ove risulta il segno semantico *sola ratione*. Vediamola.

Aurelii Clementis Prudentii *Contra Symmachum* I, vv. 608-615:

«Aspice quam pleno subsellia nostra senatu  
decernant infame Iouis puluinar et omne  
idolium longe purgata ex urbe fugandum.  
Qua uocat egregii sententia principis, illuc  
libera cum pedibus tum corde frequentia transit.  
Nec locus inuidiae est. Nullum vis aspera terret.  
Ante oculos sic uelle patet, cunctique probatum  
non iussum *sola* capti *ratione* sequuntur».

Il *sola ratione* acquista così un concreto risalto in quel suo stesso farsi tramite di un'idea di partecipazione dei senatori alla *voluntas imperatoris*, e in un modo che risulti chiaramente non lesivo della loro stessa *libertas*. Il terrore da sempre connesso al potere non ha parte ('Nullum vis aspera terret') nel libero assenso espresso apertamente ('ante oculos'). Il contesto del verso 615, quello che più interessa, risulta sufficientemente eloquente: l'antinomia è sapientemente suggerita da quel *iussum* che precede il *sola capti ratione* (sequuntur); una antinomia non solo stilistico-formale, ma essenzialmente concettuale, in virtù della stessa radice lessicale di quel *iussum*, che rimanda ad una valenza autoritativa. Ed è così la stessa *auctoritas* a profilarsi, ma senza assumere veste di *potestas*, e svelando non tanto tonalità contrappositive, quanto se mai di singolare simbiosi. L'accordo tra la *ratio* senatoriale e l'*auctoritas* imperiale si fa così eloquentemente concreto, mentre a quel 'sequuntur' viene sapientemente affidata la funzione di evocare, ma solo in lontananza, una suggestione di dipendenza, peraltro subito cancellata dalla concreta immagine di quel levarsi, l'uno dopo l'altro, dei senatori, che si dirigono a prender posto a lato dell'insigne oratore al quale danno liberamente la loro piena approvazione: una immagine che riesce a suggerire una simbologia di dignitosa libertà tradizionale.

Il segno semantico *sola ratione* - che non ricorre in nessun altro luogo testuale dei *Carmina* prudenziani - ha dunque chiaramente la funzione di dar risalto alla piena libertà che i senatori si riconoscono (e che ad essi viene riconosciuta) nel mettere in atto, con un pubblico voto, il proprio pieno riconoscimento dell'operato di Teodosio nella lotta contro l'idolatria.

Se ora, logicamente, ci domandiamo a chi doveva Pruden-zio l'uso di questo singolare segno semantico, la risposta non può che suonare come segue: ad Agostino, dato che è Agostino il *primus fons* del *sola ratione*, come chi scrive ha potuto anni fa dimostrare<sup>31</sup>. In particolare, i testi di Agostino che Pruden-zio poteva leggere a Roma nel 403, e che contengono il *sola ratione*, risultano essere il *De musica* (I, 4, 6), che risale agli anni 387-389, e il *De quantitate animae* (7, 12), da assegnare decisamente al 388<sup>32</sup>.

Ad avviso di chi scrive la fonte di Pruden-zio è rappresentata da *De quantitate animae* 7, 12, nel corso del quale Agostino discute proprio dell'assenso alla *auctoritas* e della via della: «*sola ratio [...], id est vera ratio et non solum vera, sed ita certa et ab omni similitudine falsitatis aliena [...]*»<sup>33</sup>.

Siamo così, come infaticabili pellegrini, giunti a questa prima tappa del nostro *iter* esegetico. Nel salutare la *vis poetica* di Pruden-zio e la sua stessa intuizione dell'importanza significativa del *sola ratione*, ci apprestiamo a considerare il ricorrere dello stesso segno semantico nel secondo dei nostri Autori: vale a dire in Magno Aurelio (Flavio?) Cassiodoro.

'*Sola ratione*' in Magno Aurelio (Flavio?) Cassiodoro.

In tutte le opere di Cassiodoro il segno semantico *sola ratione* ricorre due volte e non è reperibile in quelle di carattere storico o cronachistico (*Historia Gothica* o *Historia Gothorum*; *Chronica*), autobiografico (*Ordo generis Cassiodororum*)<sup>34</sup>, teologico (*De*

<sup>31</sup> Si veda l'ampio Saggio citato alla n. 10, *supra*.

<sup>32</sup> Cf. ARDUINI, in RFNS 83, 1991, 1-2, pp. 103-105; Alfred SCHINDLER, *Augustin*, in TRE 4, 1979, pp. 646-698; per la cronologia delle opere: pp. 690-692. Non dà alcuna ulteriore indicazione cronologica relativa alle opere di Agostino Wilhelm GEERLINGS: *Augustinus, Augustinismus* in LTHK 1, 1993, coll. 1240-1245; *Augustinismus*: coll. 1245-1247.

<sup>33</sup> Per i testi relativi a *De musica* 1, 4, 6 e *De quantitate animae* 7, 12, cf. ARDUINI, in RFNS 83, 1991, 1-2, pp. 102-103.

<sup>34</sup> Più che di una vera e propria opera, si tratta, come è noto, di un frammento, peraltro prezioso, e noto con il titolo di *Anecdoton Holderi*, del quale si hanno, ad oggi, le seguenti edizioni: Hermann K. USENER, '*Anecdoton Holderi*'. *Ein Beitrag zur Geschichte Roms im Ostgothischer Zeit*, Bonn 1877 = Hildesheim 1969; Theodor MOMMSEN, in MGH *Auctores Antiquissimi*, Berolini 1894, pp. V-VI; J. J. van den BESSELAAR, *Cassiodorus Senator en zijn 'Variae'*, Nijmegen 1945, p. 206; Åke J. FRIDH, ed. delle *Variae*, CCSL 96, 1973, pp. v-

*anima; Expositio epistulae ad Romanos; Complexiones apostolorum*) o specificatamente letterario (*Institutiones; De orthographia*), ma all'interno di quella raccolta, tutta particolare, di scritti epistolari, che conosciamo secondo il titolo di: *Variae*<sup>35</sup>.

Nello schizzo autobiografico che reca il titolo di: *Ordo generis Cassiodororum*, è lo stesso Cassiodoro a dirci che il padre, *praefectus praetorio* nel triennio 503-506, lo teneva in conto di *consiliarius*, malgrado la sua giovanissima età. Nell'esercizio del suo incarico di *consiliarius*, il giovane Cassiodoro si rivelò di così provata esperienza da guadagnarsi la stima, il rispetto e l'elogio del re Teodorico che, a segno del pieno riconoscimento del suo grande valore, volle nominarlo, alla fine dell'anno 506, *sacri palatii quaes-*

VI; James Joseph O'DONNELL, *Cassiodorus*, Berkeley-Los Angeles-London 1979, pp. 259-261 (testo); 261-266 (commento). Cf. Stefan KRAUTSCHICK, *Cassiodor und die Politik seiner Zeit*, Bonn 1983 (Habelts Dissertationsdrucke. Reihe Alte Geschichte, Heft 17), pp. 78-84. Di utile lettura, sul piano generale: M. CAPPUYNS, *Cassiodore*, in DHGE 11, 1949, coll. 1349-1408; bibliografia: 1406-1408; Michel OLPHE-GALLIARD, *Cassiodore*, in DSpir 4, 1953, coll. 276-277; Arnaldo MOMIGLIANO, *Cassiodoro*, in DBI, 21, 1978, pp. 494-504; Studi: 503-504; Beth S. BENNETT, *Cassiodorus Senator, Flavius Magnus Aurelius*, in: Dictionary of the Middle Ages 3, 1989, pp. 123-124. Cf. anche J. J. van den BESSELAAR, *Cassiodorus Senator. Leven en Werken*, Haarlem-Antwerpen, sine data, ma ca. 1950, e Vito A. SIRAGO, *Cassiodoro*, in: Dizionario degli Scrittori Greci e Latini (d'ora innanzi = DizScrGL) diretto da Francesco della Corte, Settimo Milanese 1987, vol. I, pp. 389-397; Bibliografia: pp. 396-397.

<sup>35</sup> Una buona edizione delle *Variae* risulta essere quella curata da Åke FRIDH per il Corpus Christianorum Series Latina: CCSL 96, 1973: bibliografia su Cassiodoro alle pp. XVII-XXXII. Si vedano anche: Åke FRIDH, *Terminologie et formules dans le 'Variae' de Cassiodore. Études sur le développement du style administratif aux derniers siècles de l'antiquité*, Stockholm 1956; FRIDH, *Contributions à la critique et à l'interprétation des 'Variae' de Cassiodore*, Göteborg 1968 (Acta Regiae Societatis scientiarum et litterarum Gothoburgensis, Humaniora, 4); FRIDH, *Cassiodor*, in TRE 7, 1981, pp. 657-663; edizioni delle opere e bibliografia: 662-663. Cf. anche KRAUTSCHICK, *Cassiodor* cit. alla nota precedente, part., pp. 41-49: Die literarische Problematik der *Variae*; 50-106: Die Chronologie der *Variae* (pp. 72-77: Tavole cronologiche per i Libri I-V; pp. 102-106: Tavole cronologiche per i Libri VIII-XII; p. 85: «Die Bücher VI und VII der *Variae* trennen die ersten fünf Büchern. Die einzelnen Briefe bieten keine Anhaltspunkte, sie zu datieren»; Anmerkung 11: «Auch wenn Mommsen - gefolgt von FRIDH - die ersten vier Briefe des 6. Buches auf 511 datiert». Si veda: Giulio VISMARA, *Il diritto nel regno dei Goti*, in: *Teodorico il Grande e i Goti d'Italia*, Atti del XIII Congresso Internazionale di Studi sull'Alto Medioevo, Milano 2-6 Novembre 1992, Spoleto 1993, 2 voll., vol. I, pp. 275-315.



*tor*: una carica che Cassiodoro mantenne fino al 511. Sappiamo dalla lettura di *Variae* 6, 5 che l'ufficio di questore era un posto di grande impegno e responsabilità all'interno della Cancelleria reale: il questore aveva infatti, tra gli altri compiti, quello assai delicato di redigere, in una forma stilistica ineccepibile, tutti gli Editti e la corrispondenza di carattere squisitamente burocratico, in nome ed in rappresentanza dello stesso re. Ma ascoltiamo quanto chiarisce in proposito lo stesso Cassiodoro: «Aliis enim pecuniae publicae committimus procurationem, aliis causas concedimus audiendas, aliis patrimonii nostri iura delegamus: quaesturam toto corde recipimus, quam nostrae linguae uocem esse censemus. [...] Si quid dubitamus, a quaestore requirimus, qui est thesaurus famae publicae, armarium legum, paratus semper ad subitum et, ut ait Tullius magister eloquentiae, nihil praestabilius uidetur quam posse dicendo tenere hominum mentes, allicere uoluntates, impellere quo uelit, unde autem uelit, deducere. [...] Sit imitator prudentissimus antiquorum, mores et alienos corrigat et suos debita integritate custodiat. Talem denique oportet esse quaestorem, qualem portare principis decet imaginem».

Dopo questo elogio della figura del questore, in un intento celebrativo tutto orientato a chiare tonalità dell'etica civile, Cassiodoro traccia vigorosamente, sempre in *Variae* 6, 5, il disegno paradigmatico degli stessi compiti inerenti al corretto esercizio della questura: «Aliae quippe dignitates assessorum solacia quaerant: tua uero dignitas principi consilia sumministrat. [...] Ad te enim prouinciae sua uota transmittunt: a te senatus iuris quaerit auxilium: a te docti probantur expetere quod nouerunt, et necesse tibi est omnibus sufficere, quantos a nobis contigerit legum remedia postulare», pervenendo infine a formulare il monito: «Exerce potestatem principis condicione subiecti»<sup>36</sup>.

Nel 523 Cassiodoro divenne *magister officiorum* come successore di Severino Boezio, e tenne con grande onore questa importante carica fino al 526, anno della conclusione della parabola terrena di Teodorico. Secondo i Libri ottavo e nono delle *Variae*, Cassiodoro redasse Editti ed atti diplomatici in rappresentanza di Atalarico che, per la sua troppo giovane età, era solo nominalmente re, reg-

<sup>36</sup> Cf. *Variae* 6, 5 (ed. FRIDH, CCSL 96, 1973, pp. 229-231:230-231).



gendo le sorti del popolo Ostrogoto la madre sua Amalasunta<sup>37</sup>. Dieci anni dopo, nel 533, Cassiodoro venne nominato *praefectus praetorio*, secondo la stessa testimonianza di *Variae* 9, 24<sup>38</sup>, carica che mantenne sotto Atalarico<sup>39</sup>, Teodahado<sup>40</sup> e Witige<sup>41</sup>, sino al periodo in cui raccolse e pubblicò le *Variae*.

Nelle diverse cariche ufficiali da lui ricoperte - come abbiamo visto: *quaestor sacri palatii*, *magister officiorum*, *praefectus praetorio* - Cassiodoro continuò ad avere il compito di redigere scritti in forma epistolare in rappresentanza del re che, di volta in volta, reggeva le sorti del popolo ostrogota. Tali scritti sono raccolti nelle *Variae* e raggiungono il numero di 468. Lo stesso Cassiodoro li raccolse nel biennio 537/538, ordinandoli e suddividendoli in 12 Libri, e dando poi ad essi il titolo di *Variae*, come egli stesso ha voluto chiarire nella *Praefatio* alla raccolta:

«Et ideo quod in quaesturae, magisterii ac praefecturae dignitatibus a me dictatum in diuersis publicis actibus potui reperire, bis sena librorum ordinatione composui, ut, quamquam diuersitate causarum legentis intentio concitetur, efficacius tamen rapiatur animus, cum tendit ad terminum [...]. Cunctarum itaque dignitatum sexto et septimo libris formulas comprehendere, ut et mihi quamuis sero prospicerem et sequentibus in angusto tempore subuenirem; ita quae dixi de praeteritis conueniunt et futuris, quia non de personis, sed de ipsis locis quae apta uidebantur, explicui. Librorum uero titulum, operis indicem, causarum prae-

<sup>37</sup> Cf. KRAUTSCHICK, *Cassiodor* cit. alla n. 34, *supra*, pp. 161-184: Cassiodor und Amalasunta.

<sup>38</sup> Cf. *Variae* 9, 24 (ed. FRIDH, CCSL 96, 1973, pp. 376-378:377). Poichè in questa Sede interessano solo le date relative alle cariche ufficiali di Cassiodoro, si rinvia, per gli sviluppi storico-politici a: Robin MACPHERSON, *Rome in Involution. Cassiodorus' 'Variae' in Their Literary and Historical Setting*, Poznań 1989 (Uniwersytet Im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Seria Filologia Klasyczna, nr. 14), part. pp. 60-120; 207-230; Andrea GIARDINA, *Cassiodoro politico e il progetto delle 'Variae'*, in: *Teodorico il Grande* cit. alla n. 35, *supra*, vol. I, pp. 45-76. Si veda anche O'DONNELL, *Cassiodorus* cit. alla n. 34, *supra*, part., per una ricostruzione della situazione storico-politica, pp. 1-54; sulla genesi e struttura delle *Variae*, pp. 55-102.

<sup>39</sup> Cf. ed. FRIDH, Libri VIII (excepta epistula 11); IX; XII, epistula 17 = CCSL 96, 1973, pp. 297-312; 313-381; 484.

<sup>40</sup> Per le indicazioni relative a Teodahado nelle *Variae*, si consulti l' *Index nominum et rerum* dell'ed. FRIDH, *sub voce*.

<sup>41</sup> Cf. *Variae* 9, 31-35 (ed. FRIDH, CCSL 96, 1973, pp. 414-417).

conem, totius orationis breuissimam uocem, uariarum nomine praenotaui, quia necesse nobis fuit stilum non unum sumere, qui personas uarias suscepimus ammonere». A giustificare la pubblicazione di una tale opera - la cui lettura, almeno inizialmente, era riservata a pochi - Cassiodoro ricorre, sempre nella *Praefatio*, all'arteficio di fare *come se* alcuni amici gli avessero richiesto di dare alla raccolta delle *Variae* pubblica forma letteraria: «Noli, quaesumus, in obscurum silentii reuocare, qui te dicente meruerunt illustres dignitates accipere. Tu enim illos assumpsisti uera laude describere et quodam modo historico colore depingere»<sup>42</sup>.

E' dunque in un tale quadro, sia pur brevemente delineato, che va individuato e collocato il ricorrere, in due degli scritti epistolari delle *Variae*, del segno semantico *sola ratione*. I testi che interessano sono: *Variae* 2, 40 e 6, 4. Il primo è da attribuirsi all'anno 507; il secondo al 511. Siamo dunque, rispettivamente, all'inizio e al termine del periodo in cui Cassiodoro tenne l'ufficio di *quaestor sacri palatii*, e questo risulterà sufficiente a motivare la lunga citazione da *Variae* 6, 5.

Il primo dei due testi sui quali si concentra ora la nostra attenzione, vale a dire *Variae* 2, 40, risulta tanto più interessante, in quanto l'*Epistula* 40 del Libro secondo reca il titolo: *Boethio patricio Theodoricus rex*. In tutta la raccolta delle *Variae*, questa è la terza volta che una *Epistula* viene indirizzata a Boezio; le altre due sono: *Variae* 1, 10 e 1, 45<sup>43</sup>. Che *Variae* 2, 40 sia indirizzata proprio a Boezio diviene poi tanto più significativo in quanto, come si avrà modo di constatare procedendo nella nostra indagine,

<sup>42</sup> Cf. CASSIODORUS, *Variae, Praefatio* (ed. FRIDH, CCSL 96, 1973, p. 5, ln. 85 / 87 = ad annos 537-538). Si vedano le indicazioni di KRAUTSCHICK, *Cassiodor* cit. alla n. 34, *supra*, pp. 107-117: *Die Gestaltungsprinzipien der 'Variae'*.

<sup>43</sup> Cf. ed. FRIDH, CCSL 96, 1973, pp. 20-22; 49-51: *Boethio V. I. patricio Theodoricus rex*; rispettivamente: ad annos 507-511; ad annum 507. Cf. ed. FRIDH, *Introductio*, p. VI. Su *Variae* 1, 45 si veda: Lambertus Marie De RIJK, *On the Chronology of Boethius' Works on Logic*, in *Vivarium*, 2, 1964, I, pp. 1-49; II, pp. 125-161: II, pp. 142-143: 143. Conclusioni cronologiche alle pp. 144-145. Risulta assai singolare che il De Rijk ignori le altre due lettere di Teodorico a Boezio; anche Luca Obertello (*Severino Boezio*, Genova 1974, Accademia Ligure di scienze e lettere. Collana di monografie, I, 2 voll., I, p. 30, note 60 e 61: 60) rivela di appoggiarsi al parere di Theodor Mommsen, che parla di solo due lettere scritte da Cassiodoro a Boezio per conto di Teodorico: in realtà le lettere sono tre: *Variae* 1, 10; 1, 45; 2, 40.

anche in Boezio ricorre il *sola ratione*. Ma passiamo ora a considerare più da vicino i due testi che interessano.

*Variae* 2, 40 (ed. Fridh, CCSL 96, 1973, pp. 87-91: 87)

*Boethio patricio Theodoricus rex* (ad. annum 507: datazione di Th. Mommsen, seguita da Åke Fridh):

«Cum rex Francorum conuiuii nostri fama pellectus a nobis citharodum magnis precibus expetisset, *sola ratione* complendum esse promissimus, quod te eruditionis musicae peritum esse noueramus [...]».

Teodorico si rivolge dunque, tramite Cassiodoro, a Boezio, per il *solo motivo* che grande era ormai la sua fama di esperto nell'arte della musica. Il re vuole che, in virtù della sua stessa esperienza nell'arte di Euterpe, sia proprio Boezio a scegliere un citaredo per il re dei Franchi. La richiesta era più che giustificata dall'aver Boezio redatto e completato il *De institutione musica* negli anni 502-507, secondo una cronologia indicata nel 1964 da Lambertus Marie De Rijk e confermata in seguito nel 1974 da Luca Obertello<sup>44</sup>. Qui ora interessa peraltro rilevare che il segno semantico *sola ratione* usato da Cassiodoro in *Variae* 2, 40 ha il mero significato di: per l'unica ragione; per il solo motivo: non vi è dunque necessità di un commento.

Rivolgiamo ora la nostra attenzione al secondo dei due testi che interessano: *Variae* 6, 4. Lo scritto epistolare ha carattere di chiara esortazione ai principi squisitamente etici della professione giuridica e investe lo stesso Cassiodoro attraverso considerazioni, si potrebbe dire, di *ratio regendi*, che indubbiamente dovevano riguardarlo da vicino, rivestendo egli nel 511 - datazione da assegnare all'*Epistula* - ancora l'ufficio di *quaestor sacri palatii*: scritto singolare dunque, proprio in quanto Cassiodoro, che lo redige, è a se stesso che si rivolge. In questo scritto alcuni luoghi testuali, compreso quello che più interessa, hanno carattere di massime, o di vere e proprie *sententiae*. Qui di seguito alcuni esempi probanti:

<sup>44</sup> Cf. De Rijk, *On the Chronology* cit., I, p. 48; OBERTELLO, *Severino Boezio* cit., I, pp. 173-187 e p. 342 (Tavola cronologica delle opere boeziane; *De institutione musica*: ca. 502-507).



*Variae* 6, 4 (ed. Fridh, CCSL 96, 1973, pp. 228-229)

*Formula praefecturae urbanae (ad annum: 511)*

«Grande est quidem procerem esse, sed multo grandius de proceribus iudicare [...] Studium a te gratificationis exclude. Publicum amorem necesse est habeas, si secretius nil promittas [...] Dicioni tuae non solum Roma commissa est, quamuis in illa contineantur uniuersa, uerum etiam intra centesimum potestatem te protendere antiqua iura uoluerunt, ne tantae ciuitatis iudicem muralis agger includeret, cum Roma omnia possideret [...] Tanta enim uis est gloriosae ueritatis, ut etiam in rebus scaenicis aequitas desideretur».

E' dunque in un tessuto semantico di alta qualità morale che si colloca l'espressione *sola ratione*. Vediamo dunque il passo di *Variae* 6, 4 in cui ricorre, ma in tutto il suo contesto, per interpretarlo esattamente:

«Senatus ille mirabili opinione gloriosus probatur habere praesulem, quem mundus suspicit iura condentem: eoque fit, ut illi utantur in senatu potestate perfecta, qui apud te trepidant dicere proprias causas. Verum haec quoque modestia cognoscitur esse praedicanda, ut optent se legibus teneri, quae ab ipsis sciuntur potuisse constitui. Quae res pro parte nobis absolute communis est: sed hac *sola ratione* discreti, quod alteri subdi non possumus, qui iudices nos habemus. Respice tot doctos uiros et considera, quale sit his aliquid dicere nec erroris uerecundiam formidare. De talibus disceptas, quos tibi cognoscis esse potiores». (ed. Fridh, CCSL 96, 1973, pp. 228-229:228; ad annum 511).

Il contesto che incastona il *sola ratione* ha valenze esortative di aperta tonalità etico-politica e rivela piena consapevolezza della alta dignità della propria mansione: emblematico in quel suo far riflettere la grandezza del *jus* e del *gloriosus Senatus* che ne costituisce, fonda e rappresenta l'alveo più proprio e tipico, esso svela in Cassiodoro, che lo redige e modella secondo i più rigorosi paradigmi dell' *ars rhetorica*, più di un sussulto di orgogliosa fierezza per la stessa responsabilità con la quale affronta ed assolve i propri delicati compiti. Ma, per quanto attiene il ricorrere in esso del segno semantico *sola ratione*, non si può che confermare quanto già osservato per il testo precedente: l'aver cioè esso, anche in questo esempio testuale, il valore significante di: per la sola ragione, per l'unico motivo: non riveste dunque particolare interesse, ne è tale da richiedere particolare commento. Possiamo solo rilevare come risulti singolare che il ricorrere nelle *Variae*, e per due volte, del *sola ratione*, sia sfuggito all'analisi di Odo John Zimmermann nel



volume dedicato a: *The Late Latin Vocabulary of the 'Variae' of Cassiodorus*, volume nel quale viene sottolineato il ricorrere nelle *Variae* dei termini *rationabilis*, *rationabiliter* e *rationalis*<sup>45</sup>.

Interessa ora chiarire la fonte dalla quale Cassiodoro deriva la conoscenza e l'uso del *sola ratione*. Tale fonte è indubbiamente Agostino, nelle cui opere il *sola ratione* ricorre ben sette volte, come chi scrive ha dimostrato<sup>46</sup>.

Che Cassiodoro, nella sua grande cultura, conoscesse i testi di Agostino è, già in apertura di discorso, fuor d'ogni dubbio. Probante conferma è reperibile comunque nel *De anima*. Se scorriamo l'*Index auctorum* dell'edizione a cura di J. W. Halporn possiamo constatare che Agostino, dopo il *De statu animae* di Claudiano Mamerto, risulta essere il *primus fons* dell'opera: ben diciassette delle sue opere vengono citate, e alcune, come il *De quantitate animae* e il *De civitate Dei*, più volte<sup>47</sup>.

E' dunque possibile concludere, prima di dedicare la nostra attenzione al ricorrere del *sola ratione* in Anicio Manlio Torquato Severino Boezio, che Cassiodoro mutua il segno semantico *sola*

<sup>45</sup> Cf. Odo John ZIMMERMANN O. S. B., *The Late Latin Vocabulary of the 'Variae' of Cassiodorus. With Special Advertence to the Technical Terminology of Administration*, Washington 1944 (The Catholic University of America. Studies in Medieval and Renaissance Latin Language and Literature, vol. XV); anche Gunhild VIDÉN, *The Roman Chancery Tradition. Studies in the Language of 'Codex Theodosianus' and Cassiodorus' 'Variae'*, Göteborg 1984 (Studia Graeca et Latina Gothoburgensia, XLVI), che alla p. 54 cita *Variae* 2, 40 e alle pp. 139-140 richiama la *Formula* di *Variae* 6, 4, non segnala minimamente il ricorrere del segno semantico *sola ratione*. Theodor MOMMSEN (MAGNI AURELII CASSIODORI Senatoris *Variarum libri duodecim*, Berolini 1894, MGH Auct. Antiquissimi, 12) segnala, nell'*Index rerum et verborum*, il ricorrere del *sola ratione* unicamente in relazione a *Variae* 2, 40 e scioglie il segno semantico come segue: «*sola ratione*: solum propter eam causam, quod». Cf. *Index*, p. 577.

<sup>46</sup> Cf. ARDUINI, in RFNS 83, 1991, 1-2, part., pp. 102-117.

<sup>47</sup> Cf. CASSIODORI *De anima*, ed. J. W. HALPORN, CCSL 96, 1973: testo, in 18 capitoletti ed una *oratio*, alle pp. 534-575; Introduzione: pp. 503-531. Per le fonti del *De anima*: pp. 507-511; per il rapporto tra Cassiodoro (*De anima* 4, ln. 65 / 71) e Agostino (*De quantitate animae* 33. 70 = PL 32, col. 1074) cf. p. 509. Si deve segnalare che nell'*Index auctorum* lo Halporn non cita, tra le fonti relative a Boezio, il secondo commento boeziano al testo aristotelico del *Perihermeneias*. Ugualmente non fa alcun cenno, pur citando ovviamente le *Variae* di Cassiodoro, a *Variae* 2, 40 e 6, 4. Sul *De anima*, si vedano le acute osservazioni di O'DONNELL, *Cassiodorus* cit. alla n. 34, *supra*, pp. 103-130.

*ratione* da Agostino, senza peraltro dare ad esso un significato che travalichi il mero senso formale.

*'Sola ratione' in Anicio Manlio Torquato Severino Boezio*

Anicio Manlio Torquato Severino Boezio, l'*anima santa* celebrata da Dante nel canto decimo del Paradiso (vv. 124-129:125), nasce, dall'illustre famiglia degli Anicii, verso il 480: un'età che, all'incirca, vide nascere due altri personaggi che, con lui, contribuirono a fondare e formare, dopo Ambrogio e Agostino, l'età medievale: Cassiodoro e San Benedetto<sup>48</sup>. Circa quattro anni

<sup>48</sup> Su Severino Boezio, di utile lettura risultano: M. CAPPUYNS, *Boèce*, in DHGE 9, 1939, coll. 348-380; Pierre COURCELLE, *Les lettres grecques en Occident. De Macrobie a Cassiodore*, Paris 1948 (Bibliothèque d'Athènes et de Rome, Fasc. 159), part., pp. 257-312:272-278; Pierre COURCELLE-Claudio LEONARDI-Umberto PIZZANI, *Boezio*, in DBI 11, 1969, pp. 142-165; Lorenzo MINIO-PALUELLO, *Nuovi impulsi allo studio della logica: la seconda fase della riscoperta di Boezio*, in: *La scuola nell'Occidente latino dell'Alto Medioevo*, Atti della XIX Settimana del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1971, Spoleto 1972, vol. II, pp. 743-766; OBERTELLO, *Severino Boezio* cit. alla n. 43, *supra* (il secondo volume di questa importante opera comprende un'ampia e ragionata bibliografia boeziana alle pp. 13-226 ed una bibliografia di carattere generale alle pp. 231-308); Claudio LEONARDI, *I commentari medievali ai classici pagani: da Severino Boezio a Remigio di Auxerre*, in: *La cultura antica nell'Occidente latino dal VII all'XI secolo*, Atti della XXII Sett. del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1974, Spoleto 1975, vol. I, pp. 459-504: 462-471; discussione: pp. 505-508; *Boethius. His Life, Thought and Influence*, edited by Margaret GIBSON, Oxford 1981; John MATTHEWS, *Anicius Manlius Severinus Boethius*, in: *Boethius*, ed. by M. GIBSON, pp. 15-43; Lellia CRACCO RUGGINI, *Nobiltà romana e potere nell'età di Boezio*, in: Atti del Congresso Internazionale di Studi Boeziani (Pavia, 5-8 ottobre 1980), Roma 1981, pp. 73-96; Giuseppe ZECCHINI, *La politica degli Anicii nel V secolo*, in: Atti del Congresso Internazionale di Studi Boeziani cit., pp. 123-138; Henry CHADWICK, *Boethius. The Consolations of Music, Logic, Theology and Philosophy*, Oxford 1981; trad. italiana, Bologna 1986 (Collezione di Testi e Studi. Filosofia), edizione dalla quale si cita: cf. part. le pp. 9-98; Lorenzo POZZI, *Boethius*, in TRE 7, 1981, pp. 18-28; Joachim GRUBER, *Boëthius*, in LdM 2, 1981, coll. 308-311; Matthaeus BERNARD, *Ibid.*, coll. 311-315; Calvin M. BOWER, *Boethius. Anicius Manlius Severinus*, in Dictionary of the Middle Ages 2, 1983, pp. 291-293: Fonti e studi: 292-293; *Boethius*, Hrsg. von Manfred FUHRMANN und Joachim GRUBER, Darmstadt 1984 (Wege der Forschung, Bd. CDLXXXIII); Luca OBERTELLO, *Boezio e dintorni. Ricerche sulla cultura altomedievale*, Firenze 1990; Mecthild DREYER, *Boëthius, Anicius Manlius Torquatus Severinus*, in LThK 2, 1994, coll. 547-548. Si veda anche: Luca OBERTELLO, *Boezio*, in DizScriGL cit. 1987, vol. I, pp. 329-341; Bibliografia: pp. 338-341.

dopo la conclusione della 'fortuna' di quello che era stato l'Impero romano d'Occidente (476)<sup>49</sup>, l'Occidente medievale latino vedeva così emergere gli 'eroi' che ne avrebbero ricostruito, anche se in cifra ben diversa, la tradizionale grandezza.

L'espressione *sola ratione* che in questa sede interessa, è reperibile all'interno del Secondo Commento boeziano al *De interpretatione* di Aristotele, e precisamente nel corso del *Liber tertius*<sup>50</sup>.

Già in apertura di discorso possiamo rifarci a quanto ha rilevato uno studioso conoscitore delle opere di Boezio quale risulta essere Luca Obertello: «L'impegno culturale di Boezio quale è espresso con tutta chiarezza nella premessa al secondo Libro del Secondo Commento al *De interpretatione*, sta nel ripercorrere fedelmente un *iter* ormai tradizionale nella filosofia classica: dalla logica (e, se vogliamo, dalla retorica, per un diverso tramite) alla metafisica, alla teologia naturale. Boezio lo ripercorre, non certo pedissequamente, ma con personale partecipazione, rinnovando dall'interno i contenuti di una formula consolidata. Non mi soffermo sui perché di questa progressione ascendente, né sugli intrecci strettissimi, anzi inestricabili, che venivano così a crearsi tra la logica (intesa nell'accezione più vasta, come scienza sia del ragionamento, sia del discorso e delle sue partizioni, sia della sua genesi e delle sue finalità e via dicendo) e la metafisica: dico soltanto che, proprio negli anni del suo impegno maggiore nelle cariche civili e quindi in mezzo a continue distrazioni (anche culturali, basti ricordare il continuato considerevole interesse per le tematiche retoriche), Boezio compie il passaggio più significativo per il filosofo di ogni tempo, il passaggio esplicito alla metafisica»<sup>51</sup>.

<sup>49</sup> Cf. Giuseppe ZECCHINI, *Il 476 nella storiografia tardoantica*, in: ID., *Ricerche di storiografia latina tardoantica*, cit. alla n. 22, *supra*, pp. 65-90: 65-66; 88-90.

<sup>50</sup> Si veda l'edizione Carolus MEISER, Lipsiae 1880, p. 196, ln. 19/28: 27/28. [cf. Lorenzo MINIO-PALUELLO, *De interpretatione*, Brugge-Paris 1965 (Aristoteles Latinus 2/1-2), pp. XXXVIII-XLI].

<sup>51</sup> Cf. Luca OBERTELLO, *L'universo boeziano*, in: Atti del Congresso Internazionale di Studi Boeziani cit., pp. 157-168:157-158. Per la premessa al secondo Libro del Secondo Commento boeziano al *Perihermeneias* di Aristotele, cf. l'ed. MEISER alle pp. 79-80. Cf. anche Lorenzo MINIO-PALUELLO, *Boethius' aristotelische Schriften*, in: *Boethius*, Darmstadt 1984, pp. 146-154; James SHIEL, *Boethius' Commentaries on Aristotle*, *Ibid.*, pp. 155-183.



La giustificazione, e il senso proprio, di questa lunga citazione - necessaria, almeno a parere di chi scrive, a tracciare le linee portanti dell'essenziale significato del Secondo Commento boeziano al testo aristotelico del *De interpretatione* - introducono così nel cuore del problema esegetico che ci interessa, e nel quadro temporale che gli compete *de facto*. Che Boezio abbia scritto il Secondo Commento al *De interpretatione* «*proprio negli anni del suo impegno maggiore nelle cariche civili*» - come ha giustamente sottolineato Luca Obertello - sta a dire eloquentemente che, proprio nella fase di riflessione e realizzazione di quel Secondo Commento, tensione civile e politica, e tensione intellettuale, concorrevano a dar coerenza e vigore al grande progetto boeziano di un procedimento filosofico, organico e fondante: dalle categorie della logica ai contenuti della metafisica alle stesse formulazioni caratterizzanti l'ambito della *theologia naturalis*.

E' fuor d'ogni dubbio che Boezio fosse pienamente consapevole delle grandi difficoltà interpretative che il testo aristotelico presentava. Egli stesso lo ha esplicitamente dichiarato: «Sed quamquam multa sint Aristotelis, quae subtilissima philosophiae arte celata sint, hic tamen ante omnia liber nimis et acumine sententiarum et verborum brevitate constrictus est. quocirca plus hic quam in decem praedicamentis expositione sudabitur» (ed. Meiser, 1880, p. 4). Non aveva forse già sentenziato Cassiodoro - ripreso poi da Isidoro di Siviglia (*Etym.* 2, 27, 1) - e definendo il testo del *Perihermeneias* 'raffinatissimo e prudentissimo', che Aristotele, nello scriverlo, dovette ben 'intingere il calamo addirittura nella sua stessa mente': «Liber *Perihermeneias*, subtilissimus nimis et per varias formas iterationesque cautissimus, de quo dictum est: 'Aristoteles, quando *Perihermeneias* scriptitabat, calamum in mente tingeat'»? (*Institutiones* 2, 11: ed. R. A. B. Mynors, Oxford 1963 [3a ed.], p. 114).

D'altronde è ancora lo stesso Boezio, all'inizio del *Liber quartus* del Secondo Commento al *De interpretatione*, a motivare gli intenti primi dell'opera, introducendoci così alla stessa selva di intricate e raffinate proposizioni, definizioni ed interpretazioni che, nel suo stesso impervio articolarsi, il testo presenta: «Est quidem libri huius [...] obscura rationis series obscurissimis adiecta sententiis atque ideo non hunc magnis expedissem voluminibus, nisi etiam nihil labori concedens quam pote planissime quod in



prima editione altitudinis et subtilitatis omiseram secunda commentatione conplerem» (ed. Meiser, 1880, pp. 250-251). Che il segno semantico *sola ratione* venga usato da Boezio proprio all'interno del suo Secondo Commento al *De interpretatione*, risulta dunque particolarmente significativo. Se rivolgiamo ora la nostra attenzione alle date da assegnare alla composizione dell'opera, possiamo rilevare che esse, pur con qualche lieve oscillazione di accertamento, si rivelano, allo stato attuale delle ricerche relative, non opinabili. L'opinione di Hermann K. Usener, che circa un secolo fa recensì l'edizione di Carolus Meiser, e secondo il quale il Secondo Commento al *De interpretatione* avrebbe potuto venir collocato nel periodo compreso tra il 507 e il 509, sembra essere stata definitivamente messa da parte, dopo le accurate indagini di Lambertus Marie De Rijk sulla cronologia da assegnare alle varie opere di Boezio, e successivamente alla luce delle osservazioni critiche di Luca Obertello: anche se sullo sfondo permangono le osservazioni del Cappuyns (per il quale avrebbe dovuto essere privilegiata la datazione del 511-513) e le indicazioni di uno studioso quale Henry Chadwick (propenso a preferire il biennio 514-515) il segno temporale che emerge risulta essere quello relativo al biennio 515-516<sup>52</sup>. Che proprio dello spazio temporale di un biennio si trattasse, è dichiarato esplicitamente dallo stesso Boezio: «Duorum ferme annorum spatium continuo commentandi sudore consupsimus»<sup>53</sup>. Chi scrive è del parere che l'opera sia da assegnarsi al biennio 515-516, ed è in ragione di ciò che l'analisi del *sola ratione* in Cassiodoro precede quella del *sola ratione* in Severino Boezio.

Il Secondo Commento boeziano al testo aristotelico del *De interpretatione* si colloca dunque *aliquomodo* tra l'anno 510, data

<sup>52</sup> Cf. USENER, recensione all'ed. MEISER, in: *Deutsche Literaturzeitung*, 1880, col 370; DE RIJK, *On the Chronology* cit. alla n. 43, *supra*, II, pp. 138-144: 144, e si veda lo schema alla p. 159; OBERTELLO, *Severino Boezio* cit. I, p. 311-312: discussione critica della datazione proposta da Hermann K. USENER; p. 321: «Attribuendo al 511-512 la stesura del primo Commento al *De Interpretatione*, dovremo attribuire questo secondo al 515-516 [...]»; p. 324: «La stesura del *De hypotheticis* si colloca dopo il 515-516, che è la probabile data del completamento del secondo commento al *De interpretatione*». Si veda anche la Tavola cronologica alla p. 342. Per Henry CHADWICK (*Boezio*, cit., p. 180) la datazione possibile sarebbe forse quella del biennio 514-515.

<sup>53</sup> Cf. *De interpretatione* II, ed. MEISER, 1880, p. 451, ln. 5 / 6.

della nomina a console di Boezio e quel periodo di concordia tra il nuovo regno dei Goti e l'Impero che culmina nella data del 519, anno, val la pena di ricordare, in cui Eutarico, che Teodorico aveva scelto come marito della propria figlia Amalasunta, venne designato dall'Imperatore Giustino quale erede probabile di Teodorico e, a questo fine, eletto console. Un tale avvenimento parve di così buon auspicio per un futuro di concordia tra Oriente ed Occidente che un intellettuale di squisita formazione giuridica quale rivelò di essere Cassiodoro non esitò a celebrarlo in due modi: con una nuova edizione della *Chronica* di Eusebio di Cesarea, che aveva avuto il suo degno continuatore in san Girolamo, e con la redazione della *Historia Gothorum*. Ma colui nel quale veniva allora riposta ogni speranza in un prossimo futuro di pace e di concordia venne improvvisamente a mancare: nel 522 Eutarico muore lasciando così al proprio figlio Atalarico la sorte di succedere nel 526 a Teodorico, anche se sotto la reggenza della madre sua, Amalasunta<sup>54</sup>.

Sono, questi, gli anni della grande vigoria intellettuale, che comprendono le opere assegnate da Luca Obertello al periodo porfiriano (anni 510-517) e ai primi quattro anni del periodo cicero-niano<sup>55</sup>.

Nel biennio 515-516, anche se non ancora all'apogeo della sua *bona sors* e del suo potere decisionale in campo civile-politico (anno 522), Severino Boezio è nel pieno vigore della propria 'fortuna'.

E' in un tale quadro, sia pur disegnato per somme linee, che si colloca il luogo testuale del Secondo Commento boeziano al *De interpretatione* in cui ricorre il segno semantico *sola ratione*. Per comprendere nel modo più coerente possibile l'uso che Boezio fa del *sola ratione*, occorrerà considerare non solo l'espressione in sè, ma in tutto il contesto che l'incastona.

<sup>54</sup> Per quanto qui richiamato in forma riassuntiva, cf. MATTHEWS, *Boethius* cit. pp. 15-43; OBERTELLO, *Severino Boezio* cit., pp. 29-84:80-81. Di utile lettura i lavori citati alla nota 48, *supra*.

<sup>55</sup> Cf. OBERTELLO, *Severino Boezio* cit., I, p. 342 (Tavola cronologica delle opere boeziane e loro suddivisione in tre periodi).

*Commentariorum in librum Aristotelis Perihermeneias secundae editionis, Liber tertius* (ed. Carolus Meiser, Lipsiae 1880, pp. 196-197:196):

«Atque ideo quaedam dulcia et speciem utilitatis monstrantia spernimus, quaedam amara licet nolentes tamen fortiter sustinemus: adeo non in voluntate, sed in iudicatione voluntatis liberum constat arbitrium et non in imaginatione, sed in ipsius imaginationis perpensione consistit. atque ideo quarundam actionum nos ipsi principia, non sequaces sumus. Hoc est enim uti ratione uti iudicatione. Omne enim commune nobis est cum ceteris animantibus, *sola ratione* disiungimur. quod si sola etiam iudicatione inter nos et cetera animalia distantia, cur dubitemus ratione uti hoc esse quod est uti iudicatione? quam si quis ex rebus tollat, rationem hominis sustulerit, hominis ratione sublata nec ipsa quoque humanitas permanebit»

Dal punto di vista della presente ricerca, il testo non richiede particolare commento proprio in ragione del fatto che, al suo interno, il *sola ratione* indica chiaramente il principio razionale in virtù del quale viene confermata da Boezio la essenziale differenza tra il genere umano ed il genere animale.

E' significativo che circa cinque secoli dopo, nel triennio 996-998, Gerberto di Aurillac abbia composto il trattatello *De rationale et ratione uti*, all' interno del quale, esattamente nel capitolo tredicesimo, Gerberto ha voluto collocare e commentare proprio il passo precedentemente citato del *Liber tertius* del *De interpretatione* boeziano: una scelta non certo casuale, qualora si consideri la estensione testuale dei cinque Libri di cui il Secondo Commento si compone, e la stessa brevità dei diciassette capitoli che caratterizzano il trattatello filosofico gerbertiano.

Dedicato ad Ottone III, che glielo aveva espressamente richiesto - «Vestra quoque divina providentia ignorantiam sacro palatio indignam iudicans, ea, quae de rationali et ratione uti diverso modo a diversis obiectabantur, me discutere imperavit» - il trattatello è una sorta di discussione filosofica comparativa, che si propone cioè, di porre a confronto l' *auctoritas* tradizionale dell' esegesi boeziana del testo aristotelico del *Perihermeneias*, con interpretazioni diverse e dissonanti, quali quelle degli interlocutori di Gerberto, non ultimo lo stesso Ottone III<sup>56</sup>. Siano o non siano,

<sup>56</sup> Cf. GERBERTUS Aurelianensis (postmodum Silvester II Papa), *Libellus de rationali et ratione uti*, PL 139, Parisiis 1880, coll. 159A-168D: col. 159B per la



quegli interlocutori che il trattatello lascia intravedere, da identificarsi proprio con i nomi indicati da Carla Frova in un recente contributo, resta il fatto indubitabile che il carattere di 'disputa riflessa' che il testo gerbertiano chiaramente svela, si impreziosisce della citazione dal *Liber tertius* del Commento boeziano, che ha per noi interesse particolare. Tanto più singolare risulta dunque - e tale rilievo tanto più motiva, se mai ce ne fosse necessità, la presente ricerca - che la stessa Carla Frova, nel suo recente interessante Saggio sul *De rationale et ratione uti* gerbertiano, non abbia identificato e segnalato il luogo testuale boeziano precedentemente citato e riportato da Gerberto di Aurillac<sup>57</sup>.

Ci avviaamo ora alla conclusione di queste pagine sul *sola ratione* in Severino Boezio.

Abbiamo visto, nella parte dedicata a Cassiodoro, che il *sola ratione* ricorre due volte nelle *Variae* e che una delle due *Epistulae* - esattamente: *Variae* 2, 40 - ove ricorre, è indirizzata proprio a Boezio. E' logico dunque porsi la domanda se Boezio abbia derivato, nella stesura del Secondo Commento al *De interpretatione* - stesura avvenuta, lo ricordiamo, nel biennio 515-516 - l'uso del segno semantico *sola ratione* usato da Cassiodoro, come abbiamo constatato, nell'anno 507.

Può anche essere che Boezio derivi dalla *Epistula* 2, 40 delle *Variae*, e dunque da Cassiodoro, il proprio uso del *sola ratione*. Ma abbiamo constatato che Cassiodoro, che conosceva bene le opere di Agostino come ben dimostra il suo scritto teologico *De anima*, derivava il *sola ratione* dallo stesso Agostino. E' dunque Agostino

prima citazione; cap. 13., col. 166AB, per il passo che interessa. Si vedano: Carla FROVA, *Trivio e quadrivio a Reims: l'insegnamento di Gerberto di Aurillac*, in BISIAM 85, 1974-1975, pp. 37-86: 65-67; EAD., *Gerbertus philosophus: il 'De rationali et ratione uti'*, in: *Gerberto. Scienza, storia e mito*, Atti del Gerberti Symposium, (Bobbio, 25-27 luglio 1983), Bobbio 1985 (Archivium Bobiense, Studia II), pp. 351-377: 358-377; Pierre RICHÉ, *Gerbert d'Aurillac: le pape de l'an mil*, Paris 1979; Marta CRISTIANI, *Lo sguardo a Occidente. Religione e cultura nei secoli IX-XI*, Roma 1995 (Biblioteca di Testi e Studi, 16. Filosofia), part., pp. 58-65.

<sup>57</sup> Cf. FROVA, *Gerbertus philosophus* cit., *passim*. Un breve riferimento al trattatello filosofico gerbertiano in J. ISAAC, O. P., *Le Peri hermeneias en Occident de Boèce a Saint Thomas. Histoire littéraire d'un traité d'Aristote*, Paris 1953 (Bibliothèque Thomiste, 29), part., pp. 43-44; 59.



il *primus fons* della conoscenza e dell'uso del segno semantico *sola ratione*, sia per Cassiodoro, sia per Severino Boezio; e chi scrive ritiene di poter concludere la prima parte di questo Saggio con l'affermazione che anche Boezio deriva il *sola ratione* direttamente dalla conoscenza delle sei opere di Agostino ove un tale segno semantico ricorre: *De musica* 1, 4, 6 (due volte); *de quantitate animae* 7, 12; *de genesi ad litteram imperfectus liber* 16; *de Trinitate* 14, 19, 26; *contra duas epistulas Pelagianorum* 3, 4, 10; *contra Iulianum haeresis pelagianae defensorem* 4, 28<sup>58</sup>.

Come Prudenizio, Cassiodoro e Boezio - assegnando peraltro Boezio, diversamente da Cassiodoro, non più un mero valore formale al *sola ratione*, ma un vero e proprio significato di interpretazione etico-filosofica in quell'esplicito richiamo al principio di ragione che caratterizza il genere umano - rendono così omaggio alla genialità intellettuale di colui alla cui scuola si è formato il Medioevo latino.

Resi dunque un poco più esperti nella difficile arte dell'approfondire i vari significati del segno semantico *sola ratione*, disponiamoci ora ad ascoltare le testimonianze di Giovanni Scoto Eriugena.

### 'Sola ratione' in Giovanni Scoto Eriugena

Durante un Convegno su: *Anselmo di Aosta. Logica, storia, dottrina*, svoltosi a Milano dal 5 al 7 aprile del 1990, chi scrive ha dato lettura, ma in una forma ridotta, anche se ovviamente rispettosa delle linee essenziali, di una Relazione dal titolo: '*Sola ratione procedamus*' (*Cur Deus Homo* 1, 20). *Tradizione e novità nel segno semantico anselmiano 'sola ratione'*. *Le Fonti*, I: *sant'Agostino*, Relazione resa poi di pubblica lettura in *Rivista di Filosofia*

<sup>58</sup> Per i testi relativi, cf. ARDUINI, in RFNS 83, 1991, 1-2, pp. 102-113. Si formula un auspicio: quello di favorire la possibilità di una edizione critica di tutte le opere boeziane. L'edizione Meiser, pur degnissima, porta ormai sulle proprie pagine il peso di più di cento anni. Se chi scrive avesse potuto fondare l'indagine su di una edizione più recente, in grado dunque di impregiarsi di tutto il progresso che gli studi sull'Autore del *De consolatione philosophiae* hanno compiuto, indubbiamente la fatica che ha accompagnato in questo Saggio le pagine su Severino Boezio, sarebbe stata minore e avrebbe potuto dare, forse, maggiori frutti.

*Neoscholastica* 83, 1991, 1-2, pp. 90-141, nel corso della quale, precisamente alle pp. 100-101, si è data indicazione, relativamente a Giovanni Scoto Eriugena, dei passi del *Periphyseon* (*De divisione naturae*) ove è reperibile il segno semantico 'sola ratione', pur precisando che il *primus fons* a riguardo è sant'Agostino, nelle cui opere il 'sola ratione' ricorre ben sette volte. I luoghi testuali relativi all'Eriugena sono stati in seguito riportati, analizzati e commentati in un Saggio dal titolo: 'Sola ratione'. Sant'Agostino, Giovanni Scoto Eriugena, sant'Anselmo, apparso nella *Festschrift* Hermann-Josef Vogt, pubblicata nel 1992 (Beirut-Ostfildern, pp. 23-54), in particolare alle pp. 37-53. In questo Saggio si precisava che il 'sola ratione' è reperibile nel *Periphyseon* otto volte: in realtà il termine ricorre nell'opera non otto, ma dieci volte, alle quali va aggiunto un ulteriore passo del *Periphyseon*, nel quale il segno semantico che ora interessa ricorre sì, ma nella forma del caso nominativo: 'sola ratio'. Si deve aggiungere inoltre che il segno semantico 'sola ratione' ricorre anche in un'altra opera dell'Eriugena, le *Expositiones in ierarchiam coelestem*: si veda *Expositiones* 14, 1 (ed. Jean Barbet, CCCM 31, 1975, p. 186, ln. 38-42: ln. 40; ma, per il contesto in cui inserire il passo che interessa, cf. pp. 185-186), e che Scoto Eriugena fa uso del segno semantico *sola ratione* in un passo della sua traduzione latina degli *Ambigua ad Iohannem* di Massimo il Confessore (*Ambigua* 6, 25).

In questa Sede, si procederà come segue:

- a) si daranno le referenze testuali che interessano, segnalando e riportando tutti gli undici passi del *Periphyseon* che contengono il *sola ratione*, e commentando, nel loro intero contesto, *solo* i tre luoghi testuali che *non risultano* nel Saggio precedentemente citato, al quale si rimanderà per il commento relativo ai passi ivi riportati;
- b) si fornirà specificatamente la referenza testuale desunta dalle *Expositiones in ierarchiam coelestem*, considerata nel suo intero tessuto contestuale, e dandone il relativo commento;
- c) si riporterà il passo degli *Ambigua ad Iohannem* di Massimo il Confessore secondo la versione latina dell'Eriugena, dandone un adeguato commento, senza peraltro poter operare un confronto

con il testo greco degli *Ambigua*, non essendo ancora apparsa l'Edizione critica, da tempo annunciata, a cura di Carl Laga<sup>59</sup>.

Per i Libri I-III del *Periphyseon* i testi verranno dati secondo l'Edizione Inglis Patrick Sheldon-Williams/Ludwig Bieler (*Scriptores Latini Hiberniae*, VII, IX, XI: Dublin 1968, 1972, 1981). Per i Libri IV-V, dei quali non è ancora disponibile una edizione critica, in attesa dell' Edizione critica relativa<sup>60</sup>, il rinvio è all'edi-

<sup>59</sup> Cf. John O'MEARA, *Eriugena*, Oxford 1988, p. 70: «An edition of the Greek text of Maximus' *Ambigua ad Iohannem* by C. LAGA and E. JEAUNEAU's edition of its translation by Eriugena are shortly to appear (CCSG)»: non essendo ancora disponibile l'edizione del testo greco degli *Ambigua*, attualmente si può contare purtroppo solo sull'edizione latina di E. Jeauneau.

<sup>60</sup> L'edizione di Inglis Patrick SHELDON-WILLIAMS/ Ludwig BIELER dei primi tre Libri del *Periphyseon* ha conosciuto le seguenti critiche (a parere di chi scrive per alcuni aspetti anche eccessive): Paolo LUCENTINI in *StMed* 17, 1976, pp. 393-414 (sui Libri I e II); Giulio d'ONOFRIO in *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 50, 1984, pp. 155-164 (sul Libro III); John MARENBNON in *JThSt* 33, 1982, pp. 601-608 (sul Libro III). Per l'edizione, ancora in preparazione, dei Libri IV e V, si vedano: Edouard JEAUNEAU, *L'édition du livre IV du 'Periphyseon'*, in: *Giovanni Scoto nel suo tempo. L'organizzazione del sapere in età carolingia*, Atti del XXIV Convegno storico Internazionale (Todi, 11-14 ottobre 1987), Spoleto 1989, pp. 469-486 (pp. 477-480 sull'edizione Heinrich Joseph FLOSS del 1853; pp. 480-483, sull'edizione SHELDON-WILLIAMS/BIELER dei primi tre Libri; pp. 483-486 sull'edizione in preparazione del libro IV); Mark A. ZIER, *The Shape of the Critical Edition of 'Periphyseon IV'*, *ibidem*, pp. 487-498; Lesley SMITH, *The Manuscript Tradition of 'Periphyseon' Book 4*, *ibidem*, pp. 499-512 (anche sui criteri perseguiti dallo 'staff' editoriale di Toronto [Madame Lesley Smith e Mark A. Zier] nella trascrizione dei mss.: Bamberg, Staatsbibliothek Ph 2/2; Cambridge, Trinity College D. 5. 20, 4; Reims, Bibliothèque municipale 875, per intero; e, per circa l'80° del testo del ms. Paris, Bibl. nat. 12 965, restando - ma ovviamente alla data del 1987 [= 1989] - ancora da verificare e stabilire le varianti relative ai mss. Avranches, Bibl. mun. 230 e Paris, Bibl. nat. 12 964). Ma si veda anche E. JEAUNEAU, *Introduction* all'ed. MAXIMI CONFESSORIS *Ambigua ad Iohannem iuxta Iohannis Scotti Eriugenae latinam interpretationem*, CCSG 1988, p. LXXVIII, n. 5: «je me suis engagé à publier dans le CCCM: 1 une édition complète du 'Periphyseon', dont les livres IV et V sont en préparation; 2 Iohannis Scotti *Homiletica, Exegetica et Rhythmica*, quae supersunt omnia». Ma si tengano presenti i seguenti Studi: Lesley SMITH, *Yet more on the Autograph of John the Scot: MS Bamberg Ph. 2/2 and its Place in 'Periphyseon' Tradition*, in: *From Athens to Chartres. Neoplatonism and Medieval Thought. Studies in Honour of Edouard Jeauneau*, edited by Haijo Jan WESTRA, Leiden-New York-Köln 1992, pp. 47-70; Gangolf SCHRIMPF, *Vita - anima - corpus spirituale. Ein Vorschlag zur Interpretation von 'Periphyseon' III, capp. 36-39 und V*, coll. 978B-994B, *ibidem*, pp. 195-223.



zione Henricus Josephus Floss, in: Jacques-Paul Migne, *Patrologia latina*, Tomus 122, Parisiis 1865. Poichè nell'Edizione Sheldon-Williams/Bieler *non* risulta, come in quella di H. J. Floss, la suddivisione in capitoli, al fine di evitare possibili equivoci, nel segnalare le referenze testuali relative ai Libri I-III si citeranno le pagine corrispondenti ai passi che interessano, mettendo tra parentesi quelle indicanti il testo della traduzione inglese, mentre per il Libro V - dato che nel Libro IV il '*sola ratione*' non ricorre - verranno ancora seguiti i criterî della *Patrologia latina*.

Si danno ora le referenze di tutti i passi del *Periphyseon* che interessano: Liber primus (ed. cit., pp. 56, ln. 4/36; 20/36: 35 <57>; 126-128, ln. 35/1-9 <127; 129>; 144, ln. 2/12: 11 <145>; 150, ln. 6/14 <151>; 152, ln. 17/30 <153>); Liber secundus (ed. cit., pp. 126, ln. 23/30 <127>); Liber tertius (ed. cit., pp. 38, ln. 1/18 <39>; pp. 72, ln. 16/26 <73>: il '*sola ratione*' vi ricorre due volte; pp. 102-104, ln. 28/35; 1/5 <103; 105>); Liber quintus, cap. 18 (PL 122, 1865, col. 890AB: nella variante '*sola ratio*'; per il significato del passo nel corso del quale l'Eriugena affronta nuovamente il problema del luogo, del tempo e del movimento che aveva già trattato all'interno del Liber primus, cf. *Periphyseon* 17-18: PL 122, 1865, coll. 888A-890C. Si veda Arduini, '*Sola ratione*', *Festschrift* H. -J. Vogt, cit., pp. 40-41, nota 43).

A questi passi del *Periphyseon* (in tutto, come si è già detto: undici), va aggiunto quello desunto dalle *Expositiones in ierarchiam coelestem*: *Expositiones* 14, 1 (ed. Jean Barbet, CCCM 31, 1975, pp. 185-186, ln. 20/42, per il contesto; p. 186, ln. 38/42: 39, per il testo), e quello relativo alla versione latina eriugeniana degli *Ambigua* di Massimo il Confessore: *Ambigua* 6, 25 (ed. Eduardus Jeuneau, CCSG 18, 1988, p. 74).

Risultano dunque tredici i passi in cui l'Eriugena fa uso del segno semantico '*sola ratione*'. Di questi tredici passi segnalati, si darà il commento relativamente a: *Periphyseon* I (ed. cit., pp. 56, ln. 4/36; 20/36: 35 <57>; ed. cit., p. 144, ln. 2/12: 11 <145>); *Periphyseon* III (ed. cit., pp. 102-104, ln. 28/35-1/5 <103-105>); al testo di *Expositiones* 14, 1, e a quello relativo alla versione latina degli *Ambigua ad Iohannem* di Massimo il Confessore (*Ambigua* 6, 25), mentre si riporteranno - ma solo per chiarezza espositiva, e senza ripetere un commento già dato nel corso del



Saggio '*Sola ratione*' citato precedentemente (non sempre *repetita iuvant*) - tutti gli altri passi del *Periphyseon* all'interno dei quali risulta il *sola ratione*, come si è già chiarito in apertura di discorso.

*Periphyseon*, I

(ed. Sheldon-Williams/Bieler, Script. Lat. Hib. VII, 1968, p. 56):

«A<lumnus> Video admodum quid suadere uis. Sed utrum sancti patris Augustini uerbis conuenire possint non satis clare perspicio.

N<utritor> Attentior igitur esto et ad eius uerba quae primo posuimus redeamus. Sunt autem haec, ut aestimo [in uicesimo secundo de urbe dei]: 'Per corpora quae gestabimus in omni corpore quodcunque uidebimus quaquauersum oculos nostri corporis duxerimus ipsum deum perspicua claritate contemplabimur' <*De civitate Dei* 22, 29>. Vim uerborum intueri. Non enim dixit: 'Per corpora quae gestabimus ipsum deum 'contemplabimur' (quia ipse per se uideri non possit); sed dixit: 'Per corpora quae gestabimus in omni corpore quodcunque 'uidebimus ipsum deum contemplabimur'. Per corpora ergo in corporibus, non per se ipsum, uidebitur. Similiter per intellectum in intellectibus, per rationem in rationibus, non per se ipsum, diuina essentia apparebit. Tanta enim diuinae uirtutis excellentia in futura uita omnibus qui contemplatione ipsius digni futuri sunt manifestabitur, ut nihil aliud praeter eam siue in corporibus siue in intellectibus eis eluceat. Erit enim deus omnia in omnibus, ac si aperte scriptura diceret: Solus deus apparebit in omnibus. Hinc ait sanctus Iob: 'Et in carne mea uidebo deum' <Iob 19, 26>, ac si dixisset: In hac carne mea quae multis temptationibus affligitur tanta gloria futura sit ut, quemadmodum nihil in ea nunc apparet nisi mors et corruptio, ita in futura uita nihil mihi in ea apparebit nisi solus deus, qui uere uita est et immortalitas et incorruptio. At si de sui corporis felicitate talem gloriam promisit, quid de sui animi dignitate existimandum est? - praesertim cum, ut ait magnus Gregorius theologus, corpora sanctorum in rationem, ratio in intellectum, intellectus in deum, ac per hoc tota illorum natura in ipsum deum mutabitur. Cuius rei pulcherrima paradigmata a praedicto Maximo in expositione Gregorii posita sunt; quorum unum praemisimus cum de aere loquebamur. Alterum uero nunc subiungemus, quod est in igne et ferro. Nam cum ferrum conflatum in igne in liquorem soluitur nihil de natura eius remanere sensibus uidetur sed totum in igneam qualitatem uertitur, *sola* uero *ratione* suam naturam quamuis liquefactam seruare cognoscitur».

<*De civitate Dei* 22, 29: ed. Bernardus Dombart - Alphonsus Kalb, CCSL 48, 1955, pp. 860-862, ln. 126/212, *passim*; cf. *Periphyseon* 1, ed. cit., p. 48, ln. 9/26; cf. Max. Conf. *Ambigua* 1, PG 91, 1865, coll. 1076A, 1088C>.

Un adeguato commento di questo passo del *Periphyseon* si presenta certamente non facile, anche per la complessità dei temi che esso coinvolge e richiama. Infatti, a ben guardare, un serio esame contestuale di questo passo non può non rifarsi addirittura allo stesso inizio del *Liber primus* del *Periphyseon*:

«N<utritur> Saepe mihi cogitanti diligentiusque quantum uires suppetunt inquirenti rerum omnium quae uel animo percipi possunt uel intentionem eius superant primam summamque diuisionem esse in ea quae sunt et in ea quae non sunt horum omnium generale uocabulum occurrit quod graece ΦΥCIC, latine uero natura uocitatur. An tibi aliter uidetur?

A<lumnus> Immo consentio. Nam et ego dum ratiocinandi uiam ingredior haec ita fieri reperio»<sup>61</sup>.

Si tratta della prima e fondamentale suddivisione di tutte le cose percepibili in enti che sono ed enti che non sono, suddivisione alla quale fa seguito la divisione di ciò che è definibile come natura in quattro differenti specie: quella che è in grado di creare, ma non viene creata; quella che è creata ed a sua volta crea; quella che viene creata, ma non è in grado di creare; e quella che nè crea nè viene creata.

Da questo riferimento primordiale, si passa ad analizzare le cinque modalità della suddivisione originaria di tutte le cose:

«N<utritur> Ipsa itaque primordialis omnium discretiua differentia *quinque* suae interpretationis modos inquirit».

Una suddivisione che per noi, in questa Sede e nella finalità che più propriamente ci interessa, acquista specifico valore solo in relazione alla *virtus rationalis* che la coordina, dandole senso e scopo universale:

<sup>61</sup> Cf. ed. cit., 1968, pp. 36, testo latino; <37>, traduzione. Sul *Liber primus* del *Periphyseon* cf. Gangolf SCHRIMPF, *Das Werk des Johannes Scottus Eriugena im Rahmen des Wissenschaftsverständnisses seiner Zeit. Eine Hinführung zu Periphyseon*, Münster 1982, BGPhThM, N. F., Bd. 23, pp. 149-188; si veda anche ID., *Die systematische Bedeutung der beiden logischen Einteilungen (diuisiones) zu Beginn von Periphyseon*, in: *Giovanni Scoto Eriugena cit.*, pp. 113-151; O'MEARA, *Eriugena cit.*, pp. 80-154; sul *Liber primus*: pp. 80-93; si veda anche: Willemien OTTEN, *The Anthropology of Johannes Scottus Eriugena*, Leiden - New York-Kopenhagen-Köln 1991 (Brill's Studies in Intellectual History, 20), part., pp. 5-81.

«N<utritor> Quorum primus uidetur esse ipse per quem ratio suadet omnia quae corporeo sensui uel intelligentiae perceptioni succumbunt uere ac rationabiliter dici esse, ea uero quae per excellentiam suae naturae non solum omnem sensum sed etiam omnem intellectum rationemque fugiunt iure uideri non esse - quae non nisi in solo deo materia quae et in omnium rerum quae ab eo condita<e> sunt rationibus atque essentiis recte intelliguntur».

Nel ricorso a testi dello Pseudo Dionigi Areopagita e di Gregorio Nazianzeno, Scoto Eriugena traccia le linee, che poi svilupperà, di una teologia apofatica, in virtù della quale indica che la sfera del divino non può venir conquistata intellettualmente da nessuna essenza o sostanza:

«Nam sicut ipse deus in se ipso ultra omnem creaturam nullo intellectu comprehenditur ita etiam in secretissimis creaturae ab eo factae et in eo existentis consideratus incomprehensibilis est. Quicquid autem in omni creatura uel sensu corporeo percipitur seu intellectu consideratur nihil aliud est nisi quoddam accidens incomprehensibile per se ut dictum est unicuique essentiae quae aut per qualitatem aut quantitatem aut formam aut materiem aut differentiam quandam aut locum aut tempus cognoscitur non quid est sed quia est. Iste igitur modus primus ac summus est [diuisionis] eorum quae dicuntur esse et non esse.»<sup>62</sup>

L'Eriugena procede così a delineare il proprio sistema di convergenze razionali nel riconoscimento previo di quella *virtus intellectualis* alla quale viene demandata autoritativamente la fondamentale facoltà, nell'uomo, di reintegrare non solo la propria *vis cognoscendi*, bensì la propria stessa attitudine a ri-conoscere l'*imago Dei*, ri-conoscendosi in essa: ed è, questo, il secondo modo dell'essere e del *non-essere*:

«N<utritor> Fiat igitur secundus modus essendi et non essendi qui in naturarum creaturarum ordinibus atque *differentiis* consideratur, qui ab excelsissima et circa deum proxime constituta intellectuali uirtute inchoans usque ad extremitatem rationa[ lis irrationa ]lis[ que ] creaturae descendit, hoc est, ut apertius dicamus, a sublimissimo angelo usque ad extremam rationa[ bilis irrationa ]bilis[ que ] animae partem - [nutritiuam dico et auctiuam uitam quae pars generalis animae ultima est quoniam corpus nutrit et auget] - ubi mirabili intelligentiae modo unusquisque ordo, cum *ipso* deorsum uersus nouissimo [qui est corporum et in quo omnis diuisio terminatur], - potest dici esse et non esse»<sup>63</sup>.

<sup>62</sup> Cf. ed. cit., 1968, pp. 38, testo latino; <39>, traduzione.

<sup>63</sup> Cf. ed. cit., pp. 40, testo latino; <41>, traduzione.

Il passaggio successivo, nella stessa struttura del procedere razionale eriugeniano, viene affidato al ricorso del confronto essenziale tra la figura umana e la forma angelica: un confronto affermativo-negativo:

«N<utritor> Affirmatio enim hominis (mortalis adhuc dico) negatio est angeli, negatio uero hominis affirmatio est angeli [et uicissim]. Si enim homo est animal rationale mortale risibile, profecto angelus neque animal rationale est neque mortale neque risibile. Item si angelus est essentialis motus intellectualis circa deum rerumque causas, profecto homo non est essentialis motus intellectualis circa deum et rerum causas. Eademque regula in omnibus caelestibus essentiis usque dum ad supremum omnium perueniatur ordinem obseruari potest»<sup>64</sup>.

Se il 'tertius modus non incongrue inspicitur in his quibus huius mundi uisibilis plenitudo perficitur et in suis causis praecedentibus in secretissimis naturae sinibus'<sup>65</sup>, il 'quartus modus est qui secundum philosophos non improbabiler ea solummodo quae solo comprehenduntur intellectu dicit uere esse', dove Scoto Eriugena tra i *philosophi* richiama Boezio, Pitagora, Eratostene, Platone e Plinio, vale a dire, per usare le stesse parole di Gangolf Schrimpf: «Wissenschaftler, die den gesamten Kosmos einschließ-lich der Erde auf Zahlen und Zahlenverhältnisse zurückführen und ihn als deren wahrnehmbaren Ausdruck begreiflich zu machen versucht haben. [...] Eine entsprechende Äußerung aus Boethius' Proömium zur Arithmetik zieht Eriugena in Periphyseon im Rahmen der Erörterung des Körperbegriffs bei »<sup>66</sup>.

Il ricorso ad un celebre testo paolino: 'Et uocat ea quae non sunt tanquam quae sunt' (Rom 4, 17) è via di accesso al quinto ed ultimo *modus* che ha, per quanto ora interessa, una importanza tutta particolare, in quanto si rivela tale che: 'in *sola* humana natura *ratio* intuetur'. E val la pena di leggere insieme tutto il passo:

«N<utritor> Quintus modus est quem in *sola* humana natura *ratio* intuetur, quae cum diuinae imaginis dignitatem in qua proprie substat peccando deseruit merito esse suum perdidit et ideo dicitur non esse; dum uero unigeniti filii dei gratia restaurata ad primum suae subs-

<sup>64</sup> Cf. ed. cit., pp. 40-43.

<sup>65</sup> Cf. ed. cit., pp. 42-43.

<sup>66</sup> SCHRIMPF, *Das Werk des J. Scottus Eriugenas* cit., p. 169.



tantiae statum in qua secundum imaginem dei condita est reducitur, incipit esse et in eo qui secundum imaginem dei conditus est inchoat uiuere. Ad hunc modum uidetur pertinere quod Apostolus dicit: 'Et uocat ea quae non sunt tanquam quae sunt' [. . .]»<sup>67</sup>.

Si tratta del luogo testuale in cui inizia a configurarsi quella che si potrebbe anche definire la 'teologia razionale' dell'Eriugena, in virtù della quale è proprio alla ragione che viene assegnato il compito di farsi via alla ri-conquista di quell' *imago Dei* che la specie umana ha smarrito nel soccombere alla tentazione ('peccando deseruit'): una 'teologia razionale' che, per realizzare il proprio fine ultimo, ha davanti a sè il difficile cammino della duplice via catafatica ed apofatica, dell'affermazione cioè e della negazione, nel tentativo di accedere alla ri-costituzione della ri-conoscibilità, da parte dell'uomo, del ri-manifestarsi della verità essenziale del divino. Inizia così a farsi chiaro che, una corretta esegesi del passo del *Periphyseon* che ora ci interessa in quanto contenente il segno semantico *sola ratione*, non poteva non affrontare il problema della stessa gradualità teofanica della essenza angelica, e della stessa essenza-sostanza divina; una gradualità che acquisisce il proprio modo strutturale attraverso la *vis intellectualis et rationalis*:

«In angelicis uero intellectibus earum rationum theophanias quasdam esse, hoc est comprehensibiles intellectuali naturae quasdam [diuinas] apparitiones, non autem ipsas rationes [. . .]. Quas theophanias [in] angelica creatura [secundum] sanctum Augustinum ante omnium generationem inferiorum se uisus non incongrue dixisse credimus [. . .]. Non enim essentia diuina deus solummodo dicitur sed etiam modus ille quo se quodam modo intellectuali et rationali creaturae prout [est] capacitas uniuscuiusque ostendit deus saepe a santa scriptura uocatur. Qui modus a Grecis theophania, hoc est dei apparitio, solet appellari. Cuius exemplum: 'Vidi dominum sedentem' > Is 6, 1 > et caetera huiusmodi, cum non ipsius essentiam sed aliquod ab eo factum uiderit» (ed. cit., 1968, p. 46).

E', questo, il passo che affronta il tema della teofania sulla scorta del riferimento ad un versetto di Giobbe: 'et in carne mea videbo Deum' (Iob 19, 26), versetto peraltro disputatissimo ed interpretato in numerosi e diversi modi, come ha dimostrato J. Speer già

<sup>67</sup> Cf. ed. cit., pp. 44-45.

dal 1905<sup>68</sup>, ma qui richiamato dall'Eriugena all'interno di un rimando testuale al capitolo ventinovesimo del Libro ventiduesimo del *De civitate Dei*, capitolo nel corso del quale sant'Agostino cita Iob 19, 26 attenendosi alla tradizione latina della Vulgata, che lo interpreta come: «affermazione recisa ed aperta della resurrezione dei morti [...] in tal senso, il testo latino è testimone della fede tradizionale nel dogma della resurrezione della carne», per usare le stesse parole di Gianfranco Nolli<sup>69</sup>.

Non è certamente questa la Sede per affrontare l'intricato, complesso problema di una adeguata esegesi, sia verbale che *ad sensum*, di Iob 19, 26: valeva invece la pena di segnalare come l'Eriugena si collochi così chiaramente sulla scia di una *traditio textualis* di chiara autorevolezza anche agostiniana. Detto questo, si vuole sottolineare l'importanza del passo qui riportato, vale a dire, per chiarezza: *Periphyseon* I (ed. cit., 1968, p. 56), passo che, almeno ad avviso di chi scrive, non può venir letto nè tantomeno correttamente interpretato, se non risalendo ad alcuni luoghi testuali precedenti, sempre del *Periphyseon*, nel corso dei quali si delinea e si precisa, nelle sue linee portanti, la linea teofanica eriugeniana sulle orme, sicure per Giovanni Scoto, dubbie per l'interpretazione storiografica posteriore: J. Dräseke, soprattutto<sup>70</sup>, dell'esegesi di Massimo il Confessore di un sermone di Gregorio Nazianzeno. Dopo aver definito 'altissima e sottilissima' l'esegesi di Massimo il Confessore<sup>71</sup>, l'Eriugena ne riporta, con proprie parole s'intende, l'esposizione teofanica: «Ait enim theophaniam effici non aliunde nisi ex deo, fieri uero ex condescensione diuini uerbi, hoc est unigeniti filii, qui est sapientia patris, ueluti deorsum uersus ad humanam naturam a se conditam atque purgatam et exal-

<sup>68</sup> Cf. Joachim SPEER, *Zur Exegese von Hiob 19, 25-27* in ZAW 25, 1905, pp. 47-140. Per ulteriore bibliografia specifica, cf. *Hiob*, a cura di Friedrich HORST, in: *Biblischer Kommentar. Altes Testament*, Hrsg. von Martin NOTH - Hans Walter WOLFF, Band 16/1, Neukirchen-Vluyn 1964, quarta edizione, p. 277.

<sup>69</sup> Cf. *Giobbe*, a cura di Gianfranco NOLLI in: *La sacra Bibbia, L'antico Testamento*, per la direzione di Mons. Salvatore GAROFALO, Torino 1963, p. 38, note 25-27.

<sup>70</sup> Johan DRÄSEKE, *Johannes Eriugena und dessen Gewährsmänner in seinem Werke 'De divisione naturae' libri V*, Leipzig 1902, p. 55 (cf. ed. SHELDON-WILLIAMS/BIELER, 1968, p. 52, note 24-33).

<sup>71</sup> Cf. *Periphyseon* I (ed. cit., 1968, p. 52): «N<utritor> Maximum [monachum diuinum philosophum] in expositione sermonum Gregorii theologi de hac theophania altissime atque subtilissime disputasse reperimus».

tatione sursum uersus humanae naturae ad praedictum uerbum per diuinum amorem» (ed. cit., 1968, p. 52).

In Isaia 6, 1 ('Vidi dominum sedentem super solium excelsum et elevatum') viene così riconosciuto (ed affermato) un primo esempio di teofania, mentre il testo eriugeniano prosegue, sulla traccia di un passo degli *Ambigua* di Massimo il Confessore (*Ambigua* 6, 1) e sulla scorta di un ampio riferimento - come si è già voluto indicare all'interno del passo del *Liber primus* del *Periphyseon* che qui ci interessa - al Libro ventiduesimo del *De civitate Dei* di sant'Agostino (*De civitate Dei* 22, 29: ed. Bernardus Dombart-Alphonsus Kalb, CCSL 48, 1955, pp. 856-862: 860-862, ln. 126/212).

E si perviene così al passo indirettamente richiamato da Giovanni Scoto: «Cuius rei pulcherrima paradigmata a praedicto Maximo in expositione Gregorii posita sunt, quorum unum praemisimus cum de aere loquebamur». Il passo infatti testè citato dal *Periphyseon*, secondo l'esegesi di Massimo il Confessore (cf. *Ambigua* I, PG 91, 1865, coll. 1073D <1074CD>; 1088A <1087A>; 1137C <1138BC>; 1140C <1139BC>), è il seguente:

*Periphyseon* I (ed. cit., 1968, p. 54):

«Sicut enim aer a sole illuminatus nihil aliud uidetur esse nisi lux, non quia sui naturam perdat sed quia lux in eo praeualeat ut idipsum luci esse aestimetur, sic humana natura deo adiuncta deus per omnia dicitur esse, non quod desinat esse natura sed quod diuinitatis participationem accipiat ut solus in ea deus esse uideatur. Item absente luce aer est obscurus, solis autem lumen per se subsistens nullo sensu corporeo comprehenditur; cum uero solare lumen aeri misceatur tunc incipit apparere ita ut in se ipso sensibus sit incomprehensibilis, mixtum uero aeri sensibus possit comprehendere».

Chi scrive ha la convinzione che il passo da *Periphyseon* I (p. 56), che contiene il *sola ratione*, possa essere adeguatamente compreso *solo* se letto unitamente a *Periphyseon* I (p. 54), vale a dire al luogo testuale appena riportato. Ancora una volta, la scienza, quella vera, si rivela tale nei nessi. Mettiamo a confronto, unificandoli, i due passi:

«Sicut enim aer a sole illuminatus nihil aliud uidetur esse nisi lux, non quia sui naturam perdat sed quia lux in eo praeualeat ut idipsum luci esse aestimetur, sic humana natura deo adiuncta deus per omnia dicitur esse, non quod desinat esse natura sed quod diuinitatis participationem accipiat ut solus in ea deus esse uideatur [. . .]».



«At si de sui corporis felicitate talem gloriam promisit, quid de sui animi dignitate existimandum est? - praesertim cum, ut ait magnus Gregorius theologus, corpora sanctorum in rationem, ratio in intellectum, intellectus in deum, ac per hoc tota illorum natura in ipsum deum mutabitur. Cuius rei pulcherrima paradigmata a praedicto Maximo in expositione Gregorii posita sunt; quorum unum praemisimus cum de aere loquebamur. Alterum uero nunc subiungemus, quod est in igne et ferro».

Emergono così, dal confronto, gli elementi primordiali costituenti il tessuto naturale delle cose, più che le categorie della natura stessa, nelle loro divisioni e suddivisioni: l'aria, il fuoco, elementi primordiali cui si aggiunge il materiale ferro, che indirettamente richiama l'era che da esso prese nome. Ed il calore del fuoco che brucia il ferro sino a scioglierne ogni forza materiale costitutiva *in igneam qualitatem*, se rimanda, da un lato, all'immagine, anch'essa di fuoco e calore, dell' *aer a sole illuminatus*, consegna, dall'altro, alla *sola ragione* l'arduo compito di custodire la stessa *vis constitutiva* degli elementi, ri-conoscendole l'attitudine ad identificare, oltre le vane apparenze, le stesse strutture primordiali dell'universo creato.

E' dunque in un tale quadro che si può considerare, ed interpretare adeguatamente, il passo del *Periphyseon* sul quale si è concentrata la nostra attenzione; in esso viene introdotto un esempio comparativo: quello del ferro e del fuoco. In un tale contesto il *sola ratione* assume il suo significato più semplice: «E' la *sola ragione* <meglio ancora sarebbe tradurre: 'è solo la ragione' > che può risultare in grado di ri-conoscere la vera natura del ferro, anche dopo che esso, messo nel fuoco, viene ridotto allo stato liquido, sì che, alle facoltà sensitive, sembra che nulla, della sua stessa natura, possa permanere» <questa mia traduzione del passo eriugeniano si discosta alquanto da quella dell'ed. Sheldon-Williams/Bieler>.

Quanto si è sin qui chiarito potrebbe, almeno apparentemente, bastare; ma la nostra esigenza conoscitiva non risulta ancora appagata. Si tratta infatti, a ben guardare, di comprendere adeguatamente a *quale ratio* l'Eriugena alluda nel suo uso del segno semantico *sola ratione*. E' chiaro che non si possono usare categorie interpretative *a posteriori*, cioè insorte nella più matura consapevolezza storiografica ben secoli dopo l'Eriugena, come quelle che,



- va detto senza alcuna esitazione esegetica - infondatamente tenderebbero a leggere il concetto di *ratio* nell'Eriugena come figura di una sorta di 'razionalismo *ante litteram*'. In una tale direzione anche solo il titolo di un Saggio apparso già nel 1908 a firma M. Jacquin (*Le rationalisme de Jean Scot*, in RSPHTh 2, 1908, part., pp. 747-748) si è prestato a più di un equivoco metodologico. Si veda a riguardo, come esempio paradigmatico di pericolose deviazioni esegetiche, anche se non coinvolgenti l'Eriugena: W. Simonis, *Trinität und Vernunft. Untersuchungen zur Möglichkeit einer rationalen Trinitätslehre bei Anselm, Abälard, den Viktorinern, A. Günther und J. Froschammer*, Frankfurt a. M. 1972, Frankfurter Theologische Studien, 12, part., pp. 5-34: 11-13; e lo si confronti con: F. Ulrich, 'Cur non video praesentem?'. *Zur Explication der 'griechischen' und 'lateinischen' Denkform bei Anselm und Scotus Eriugena*, in FrZPhTh 22, 1975, 1-2, pp. 70-170. Si veda anche a riguardo: Carlos Steel, 'Nobis ratio sequenda est'. *Reflexions sur le rationalisme de Jean Scot Érigène*, in: *Benedictine Culture: 750-1050*, Leuven 1983, Mediaevalia Lovaniensia, Series I, Subsidia XII, pp. 173-189: 185-186. Ma risulta altrettanto chiaro che non è metodologicamente corretto assegnare al concetto di *ratio* nell'Eriugena una valenza univoca, come ben si evince dal *sola ratione* di *Periphyseon* 1, nel passo direttamente interessato, e dalla attenta lettura dei luoghi contestuali citati prima, nel corso dei quali viene chiaramente affidato alla *ratio* l'arduo compito, come si è già detto, di farsi via alla ri-conquista dell' *imago Dei*.

*Periphyseon* I (ed. cit., pp. 126-128):

N<utritor> Videsne igitur locum tempusque ante omnia quae sunt intelligi? Numerus enim locorum et temporum, ut ait sanctus Augustinus in sexto De musica, praecedit omnia quae in eis sunt. Modus siquidem, id est mensura, omnium rerum quae creata sunt naturaliter conditionem earum ratione praecedit, qui modus atque mensura uniuscuiusque locus dicitur et est. Similiter principium nascendi atque inchoatio ante omne quod nascitur atque inchoat ratione praecedere perspicitur, ideoque omne quod non erat et est a principio temporis coepit esse. Solus itaque deus infinitus est, caetera ubi et quando terminantur [id est loco et tempore]; non quod locus et tempus in numero eorum quae a deo creata sunt non sint sed quod omnia quae in universitate sunt non spatiis temporum sed *sola ratione* conditionis praecesserint].

Periphyseon I (ed. cit., p. 144):

«N<utritor> [Item] omnis OYCIA simplex est nullamque ex materia formaque compositionem recipit quoniam unum inseparabile est: nulla igitur OYCIA corpus mortale rationabiliter conceditur esse. [Hoc autem dictum est quia omnis OYCIA, quanquam intelligatur ex essentia et essentiali differentia composita esse - hac enim compositione nulla incorporea essentia potest carere, siquidem et ipsa diuina OYCIA quae non solum simplex sed plus quam simplex creditur esse essentialem differentiam recipit, est enim <in ea> ingenita genita procedens <substantia> -, ipsa tamen compositio quae *sola ratione* cognoscitur nulloque actu et operatione fieri comprobatur rationabiliter simplicitas iudicanda est].»

Questo passo del *Liber primus* del *Periphyseon* corrisponde, nell'edizione Floss (Tomus 122 della Patrologia Latina) al capitolo quarantasettesimo. Gangolf Schrimpf nella sua analisi del *Periphyseon* ha seguito la suddivisione in capitoli della Patrologia Latina, ed ha formulato una ipotesi interpretativa del testo di Giovanni Scoto unificando i capitoli per argomenti specifici in modo da costituirli in vari gruppi significanti: è così riuscito a tracciare una via di accesso alla comprensione del difficile testo dell'Eriugena. Rileggiamone dunque insieme le indicazioni nelle quali incastonare il luogo testuale che ora ci interessa.

«Das erste Buch von Periphyseon kommt zwei Aufgaben nach. In den ersten zehn Kapiteln legt es den beschriebenen formalen und inhaltlichen Rahmen fest für alle Erörterungen, die im Verlauf der fünf Bücher angestellt werden. In den Kapiteln elf bis 78 macht es die Wirklichkeit im Ganzen unter dem ersten Aspekt, unter dem sie begreiflich gemacht werden kann, zum Erörterungsgegenstand. Dabei ist der Gesichtspunkt leitend, ob von Gott, betrachtet in der Dreieinheit seines Wesens, im Rahmen der zehn Kategorien überhaupt wissenschaftliche Aussagen gemacht werden können». Dopo aver affrontato e discusso il tema della suddivisione eriugeniana in dieci Categorie secondo precisi schemi aristotelici, Gangolf Schrimpf così precisa: «Die Kapitel 26 bis 61 bestimmen angesichts der Verkettung der Kategorien das Bezeichnungsfeld, das jeder Kategorie eigentümlich ist. [...] Die Kapitel 47 bis 61 erörtern den Begriff des Körpers». Sviluppando poi le indicazioni fornite da Inglis Patrick Sheldon-Williams nella *Introduction* al *Liber primus* del *Periphyseon* - (ed. cit., 1968, pp. 30-32: schema aristotelico delle dieci Categorie; riduzione eriuge-

niana ad otto Categorie: *essentia*, *quantitas*, *qualitas*, *relatio*, *situs*, *habitus*, *locus* e *tempus*; e discussione relativa alla più propria definizione delle specifiche *proprietà* delle Categorie stesse, riconsiderate ad una ad una, secondo l'ordine già indicato, e questo su richiesta particolare dell' *Alumnus*, che, in evidente difficoltà *di reale comprensione*, sollecita sempre maggiore chiarezza da parte del *Magister*) - , Gangolf Schrimpf dichiara singolarmente che si potrebbe anche convenire con lo Sheldon-Williams affermando di considerare questa parte del *Periphyseon* un *excursus inutile* («Unter dem Gesichtspunkt der Fragestellung, in welchem ontologischen Sinn Gott als der Ursache von allem die von den zehn Kategorien bezeichneten Beschaffenheiten als sein Sein zugesprochen werden können, könnte man geneigt sein, in diesen Erörterungen einen *unnötigen Exkurs* zu sehen»: corsivo mio, cf. Schrimpf, *Das Werk des Johannes Scottus Eriugenas* cit., pp. 180-186: 180, 185, 186, con il rimando a Sheldon-Williams alla nota 162). Ma va peraltro notato che, nello schema offerto da I. P. Sheldon-Williams, si evince piuttosto, anche se *aliquomodo*, lo sforzo eriugeniano di operare in modo razionalmente fondato una 'riduzione' logicamente attendibile delle dieci Categorie aristoteliche ad otto Categorie, tali da risultare armonicamente 'comprehensive' di tutte le caratteristiche proprie di ognuna delle Categorie, diciamo così, primarie.

In realtà, sfugge a Gangolf Schrimpf il fatto che il riferimento alle Categorie serve all'Eriugena per riuscire a passare da una chiave interpretativa universale del mistero cosmologico ad una interpretazione antropologica della sfera dell'Essere, essendo, a ben guardare, l'uomo il centro soggettivo ed oggettivo della sua metodologia investigativa: ecco così delinearsi meglio il suo sforzo di sintesi nell'operazione di strutturale riferimento alle Categorie del tempo e del luogo, ove il tempo è mediazione all'Eterna Essenza della divina *usía*, che non è altro che Dio stesso, ed alla stessa Eternità unitaria e trinitaria; e dove il luogo è anche da intendersi come 'luogo dell'uomo', cioè come 'compresenza corporea'. Ecco dunque iniziare a farsi più chiaro l'uso che Giovanni Scoto fa, nel passo succitato, come in altri, dell'espressione: 'non solum simplex sed plus quam simplex' riferita alla: 'ipsa diuina OYCIA', una *usía* strutturalmente contenente una 'substantia ingenita genita procedens', la cui composizione essenziale può venir com-



presa 'solamente dalla ragione'. Una ragione alla quale viene assegnato, anche in questo passo del *Liber primus* del *Periphyseon*, il compito di ri-conoscere la stessa semplicità compositiva delle essenze, e delle essenziali differenze, come ha ben espresso recentemente John J. O'Meara: «The body, which is corporeal, visible and tangible, and the body's essence are not the same thing. Many syllogism of dialectic can be used to demonstrate this. For example, essence is simple and admits no composition of matter and form, since it is an indivisible unity; therefore no essence is reasonably allowed to be a mortal body (in fact every essence is composed of essence and essential difference, but this composition, recognizable *by reason alone*, is reasonably considered a simplicity)» (corsivo mio, cf. John J. O'Meara, *Eriugena* cit., p. 90; ma si vedano le pp. 80-93, e p. 108, ove si legge: «The Word of God is the creative Reason and Cause of the established universe, simple and in itself infinitely multiple [. . .]», esatta ed appropriata traduzione di una fondamentale riflessione eriugeniana; si veda anche: Willemien Otten, *The Anthropology of Johannes Scottus Eriugena* cit., pp. 43-66, anche per una attenta discussione relativa all'uso eriugeniano dell'espressione: 'non solum simplex sed plus quam simplex').

*Periphyseon* I (ed. cit., p. 150):

«N<utritor> [Ratio siquidem omnium numerorum in unitate inconcussa est nec augeri potest nec minui, corporales vero numeri seu fantastici et augeri in infinitum possunt et minui ita ut penitus non sint]. At vero OYCIA quamvis *sola ratione* in genera sua speciesque numerosque diuidatur sua tamen naturali uirtute indiuidua permanet ac nullo actu seu operatione uisibili segregatur; tota enim simul et semper in suis subdiuisionibus aeternaliter et incommunicabiliter subsistit omnesque subdiuisiones sui simul ac semper in se ipsa unum inseparabile sunt ».

*Periphyseon* I (ed. cit., p. 152):

«N<utritor> Si igitur geometrica corpora, quae solo animi contuitu contemplamur solisque memoriae imaginationibus fingere procuramus, in aliqua OYCIA subsistunt profecto naturalia sunt, nullaue inter geometrica et naturalia differentia est. Nunc uero quoniam geometrica solo animo consideramus in nullaue OYCIA subsistunt atque ideo phantastica iure uocantur, naturalia uero corpora propterea naturalia sunt quoniam in naturalibus suis OYCIIC, id est essentiis, subsistunt et sine quibus esse non possunt ideoque uera sunt (alioqui



non in rebus naturalibus sed *sola ratione* cogitarentur), profecto datur intelligi aliud esse corpus aliud OYCIA, quoniam corpus aliquando caret OYCIA aliquando adhaeret OYCIAE, ut uerum sit, sine qua uerum fieri non potest sed quadam imaginatione figuratum, OYCIA uero nullo modo corporis indiget ut sit quoniam per se ipsam subsistit».

*Periphyseon* II (ed. Sheldon-Williams/Bieler, 1972, p. 126):

« N<utritor> Sola siquidem dignitate excellentiaque naturae praecedit anima corpus non autem loco uel tempore. Simul enim ac semel in illo uno homine qui ad imaginem dei factus est omnium hominum rationes secundum corpus et animam creatae sunt. Nullo modo enim iuxta moras temporum essentia animae corporis essentiam sicut nec corporis essentia animae essentiam praecedit. Et ne me existimes primum illud essenziale corpus in paradiso conditum [*sola tamen ratione* adhuc factum sicut et ipsa anima . . . ]».

*Periphyseon* III (ed. Sheldon-Williams/Bieler, 1980, p. 38):

N<utritor> Et notandum quod ordo iste primordialium causarum quem a me exigis ad certum progrediendi modum inconfuse discerni non in ipsis sed in theoria, hoc est in animi contuitu quaerentis eas earumque quantum datur notitiam in se ipso concipientis eamque quodam modo ordinantis, constitutus sit ut de eis certum aliquid puraque intelligentia diffinitum pronuntiare possit. Ipsae siquidem primae causae in se ipsis unum sunt et simplices nullique cognito ordine diffinitae aut a se inuicem segregatae. Hoc enim in effectibus suis patiuntur et sicut in monade dum omnes numeri *sola ratione* subsistunt, nullus tamen numerus ab alio numero discernitur [ . . . ], similiter primordiales causae dum in principio omnium, in uerbo uidelicet dei unigenito, substitutae intelliguntur unum simplex atque indiuiduum sunt . . . ».

*Periphyseon* III (ed. cit., p. 72):

« A<lumnus> Deus et uniuersitatem creaturarum condidit eamque condidisse non est ei accidens.

N<utritor> Non ergo erat [subsistens] antequam uniuersitatem conderet. Nam si esset conditio sibi *rerum* accideret.

A<lumnus> Deum praecedere uniuersitatem credimus non tempore sed ea *sola ratione* qua causa omnium *ipse* intelligitur. Si enim tempore praecederet accidens ei [secundum tempus] *facere* uniuersitatem foret. Quoniam uero ea *sola ratione* qua causa est uniuersitatem ab eo conditam praecedit sequitur uniuersitatis conditionem non esse deo secundum accidens sed secundum quandam ineffabilem rationem qua causatiua in causa [sua] semper subsistunt».

E veniamo al terzo dei cinque luoghi testuali da esaminare, vale a dire a *Periphyseon* III. Ecco il testo:

*Periphyseon* III (ed. cit., pp. 102-104):

«N<utritor> Dic itaque: Num omnes numeri quos ratio quantum uult multiplicare potest causaliter in monade sunt et aeternaliter?

A<lumnus> Non aliter uera docet ratio. In ea enim causaliter sunt quia omnium numerorum subsistit principium et ibi omnes unum sunt indiuiduum simpliciter, hoc est uniuersaliter et multipliciter *sola ratione*, non autem actu et opere, neque unum ex multis cumulatam sed unum sua et simplici et multiplici singularitate praeditum ita ut et omnes numeri in ea sint simul et simpliciter secundum causam et ipsa in omnibus multipliciter ineffabili distributione intelligatur secundum substantiam. Ipsa est enim omnium numerorum causa et substantia et dum statum immutabilem suae naturae non deserit se ipsam in omnes multipliciter diffundit; aeternaliter uero in ea subsistunt quoniam in ea esse temporaliter non incipiunt».

Per comprendere adeguatamente questo passo, occorre riprendere, anche se ovviamente in forma sintetica, alcune delle *quaestiones* trattate nel Libro precedente.

Nel *Liber secundus* del *Periphyseon* Giovanni Scoto discute in linea generale i termini della seconda divisione della natura, cioè la natura creativa e creata o, per meglio dire, disquisisce sulle cause primordiali, che sono numericamente infinite, in un ordinamento che è stato descritto dallo Pseudo Dionigi Areopagita (*De divinis nominibus* 9, 6) e che Giovanni Scoto riprende: infatti, in questo *Liber tertius* egli, per usare le stesse parole del curatore dell'Edizione: «[ . . . ] concludes his account of this Division with an examination of the individual Causes and their relations to one another and to their source»<sup>72</sup>.

Le cause primordiali sono numericamente infinite: Eriugena ne considera le prime dieci: il Bene, l'Essere, la Vita, la Ragione, l'Intelletto, la Sapienza, la Virtù, la Beatitudine, la Verità, l'Eternità. Questo stesso ordine preciso di precedenza non è in natura in quanto 'naturalmente' tutte le Cause sono riducibili ad una, sì che nessuna di esse precede in alcun modo le altre; un tale ordine è nella stessa mente che le contempla attraverso i loro effetti ordi-

<sup>72</sup> Cf. ed. SHELDON-WILLIAMS/BIELER, 1981, p. 2.

nati. In natura le Cause sono come i raggi di un circolo, in una disposizione tale, per cui solo una di esse è al centro, mentre infinitamente numerose sono quelle che si trovano alla circonferenza, in un luogo geometrico cioè dove nessuna delle Cause può venir considerata precedente alle altre, dal momento che tutte le Cause risultano equidistanti dal Centro. La mente le vede in questo ordine particolare solo in quanto il concetto di Dio precede quello di Essere. E questo, per due precise ragioni: 1) è la stessa Bontà divina che evoca l'Essere dal non-Essere e dunque è il Bene ad essere la Causa dell'Essere e non viceversa; 2) il Bene è la Causa non solo dell'Essere delle cose che sono, ma anche del non-Essere delle cose che non sono, sì che essere e non-essere sono specie del genere Bene, così come nella tecnica discorsiva la mente precede il genere sulla specie.

Le pagine 102-104 dell'edizione Sheldon-Williams/Bieler qui richiamate sono da leggersi ed interpretarsi come 'quasi al centro' di una struttura di trattazione minore incentrata sulla celebre *Quaestio de nihilo*, che comprende i capp. 5-23 (secondo la suddivisione della *Patrologia latina*: Tomus 122, coll. 634A, l. 14-690B, l. 4; cf. Sheldon-Williams, 1981, p. 2). Nell'espressione *creatio de nihilo*, il termine *nihilum* sta a significare l'assoluta privazione di ogni essente oppure indica la superessenza divina che non può venir compresa nella sfera del non-essere proprio in ragione del fatto che essa risulta maggiore dell'Essere stesso. A questo riguardo l'Eriugena dà inizialmente la risposta tradizionale: il nulla dal quale Dio crea tutte le cose non si costituisce come materia a Lui esterna, ma rappresenta la privazione assoluta di tutti gli Essenti. Poichè una tale risposta non si concilia con la stessa eternità di tutte le cose nella Sapienza divina, Giovanni Scoto espone una proposta di soluzione alternativa, articolata in tre fasi:

a) ciò che è eterno nella Sapienza di Dio e ciò che viene creato da Dio sono identici: la divina Sapienza viene essa stessa creata in tutto ciò che crea;

b) il problema risulta così essere quello di determinare in che modo la Sapienza divina che è eterna è anche creata, e in qual modo il mondo creato da una materia informe è anche eterno, pervenendo ad una risposta che non incorra nel rischio del panteismo;

c) una possibile via di uscita è individuata dall'Eriugena nella teoria dei numeri.

Per non incorrere in equivoci, si usano ora le stesse parole del curatore dell'Edizione: «There are the numbers in the intellect which are contemplated by the arithmeticians; and the numbers in things which the intellectual numbers number. The intellectual numbers are the immutable principles of all things and their own principle is the Monad, from which they are eternally caused, in which they eternally subsist, and to which they eternally tend. [...] Therefore the Monad from which all numbers proceed is none other than the Monad in which all numbers end» (Cf. Sheldon-Williams, 1981, p. 5).

Inglis Patrick Sheldon-Williams ha basato - come egli stesso dichiara - la propria esposizione (qui richiamata) su di un Saggio di Gustavo A. Piemonte, *Notas sobre la 'Creatio de nihilo' en Juan Escoto Eriugena*, Parte prima, in: *Sapientia* 23, 1968, pp. 37-58. In ogni caso, la Monade dalla quale tutti i numeri procedono, non è altro che la Monade nella quale tutti i numeri trovano il proprio compimento. E i 'numeri intellettuali' sono eterni nella Monade per il loro stesso procedere da essa; parimenti per il loro stesso ritornare ad essa. La prima processione di numeri dalla Monade è alla diade, la seconda alla triade, la terza alla tetrade e così via: «Est enim principium et medium et finis omnium numerorum monas, [id est] unitas omniumque terminorum totum et pars et omnis quantitas» (*Periphyseon* III, ed. cit., p. 102).

Veniamo dunque, in un tale quadro, ad esaminare ora direttamente il testo che ci interessa, per valutare il reale significato che assume in esso il segno semantico *sola ratione*.

Nel dialogo tra discepolo e maestro - in alcuni Codici: *Discipulus/Magister*, in altri, privilegiati dalla ed. Sheldon-Williams/Bieler, : *Alumnus/Nutritor* - è alla parola del *Nutritor* che viene affidata la frase, per così dire, riassuntiva, delle argomentazioni già esposte. Il *Nutritor*, carismatico nella sua competenza, esorta l'*Alumnus* a pronunciarsi, sulla base di tutte le indicazioni precedentemente ricevute (e da noi precedentemente esposte) sulla seguente questione: se, cioè, le realtà numeriche, che la ragione può moltiplicare a propria volontà, siano contenute causalmente et eternamente nel principio Monadico.

L'*Alumnus* risponde solerte e sicuro, che la vera ragione non può insegnare diversamente: in essa infatti i numeri hanno ricetto come principio causale ('causaliter sunt . . . principium') ed in



essa ('ibi') come principio causale, tutti i numeri costituiscono una unità numerica semplice ed indivisibile, vale a dire essi sono contenuti in modo universale e molteplice *solo nella ragione*, non nell'atto e nell'effetto ('non autem actu et opere'), nè in una unità costituita da molteplici aggregazioni, ma in un *unicum* traente origine dalla sua stessa singolarità di essere, ad un tempo, e semplice e multiplo, in un modo tale che anche tutte le unità numeriche in essa siano contemporaneamente presenti secondo il principio causale ed essa stessa venga compresa come sostanza <presente> in modo molteplice in tutti i numeri per effetto di una distribuzione ineffabile. Essa stessa <cioè: *la sola ragione*> è infatti principio causativo e sostanziale di tutte le realtà numeriche e, pur non perdendo l'immutabile stato della sua stessa natura, si diffonde in modo molteplice in tutte le realtà numeriche, che in essa sussistono sin dall'eternità e per l'eternità ('aeternaliter'), dal momento che non traggono da essa principio temporale.

Da questo testo - che viene qui dato in una traduzione che si discosta, ritengo motivatamente, non poco da quella dell'ed. Sheldon-Williams/Bieler - si evince dunque che, nell'usare il segno semantico *sola ratione*, l'Eriugena assegna ad esso il semplice valore di: *solamente nella ragione*.

*Periphyseon* V (ed. Floss, PL 122, 1865, col. 890AB):

«Magister [...] Locus quippe omnino non est, quod quid non collocat. Non aliter de tempore. Quando enim nullus motus erit, quem mensura temporis non dividet et comprehendet, quomodo tempus erit? Est enim tempus morarum vel motuum certa et naturalis dimensio. Pereunte igitur, quod mensuratur et illud, quod metitur, necessario peribit. In quo enim intelligetur tempus, quando nullus sentietur motus? Ut enim motus in quodam moto continetur, ita tempus in quodam dimenso motu. Sicut ergo motus non erit, quando nulla pars mundi movebitur, ita tempus, quando nullus mensurabitur motus. De interitu autem mundi ac de fine nullus catholicorum ambigit. Non enim *sola ratio* et naturalis necessitas, quod interiturus sit, verum etiam divinarum litterarum verissima auctoritas comprobatur»<sup>73</sup>.

Lasciamo ora le testimonianze testuali reperibili nel *Periphyseon* per rivolgere la nostra attenzione ai due luoghi testuali che ancora

<sup>73</sup> Per il commento a questo passo cf. ARDUINI, *Festschrift Vogt* cit., pp. 40-52 (testo e note 43-70).

restano da considerare in questa Sede, vale a dire quello contenuto nelle *Expositiones in ierarchiam coelestem* dello Pseudo Dionigi Areopagita, e l'altro, reperibile negli *Ambigua* di Massimo il Confessore, entrambi, s'intende, nella versione latina di Giovanni Scoto.

Già in apertura di discorso va chiarito che, con queste due ultime testimonianze, si è di fronte non tanto a documenti originari dell'Eriugena quanto a sue interpretazioni di testi dello Pseudo Dionigi Areopagita e di Massimo il Confessore, testi che sono dunque da leggere, e da interpretare, non in una, ma in due direzioni esegetiche: quella relativa agli Autori originari, e quella relativa alle traduzioni latine di Giovanni Scoto.

Il problema esegetico si presenta dunque assai complesso, anche se, a diminuirne la complessità, concorrono le edizioni critiche della *Hierarchia coelestis* (a cura di René Roques - Günter Heil - Maurice de Gandillac: SChrét 58, 1958), delle *Expositiones in ierarchiam coelestem* (CCCM 31, 1975 a cura di Jean Barbet), e infine - in attesa della edizione del testo greco degli *Ambigua* di Massimo il Confessore già da tempo annunciata - quella degli *Ambigua ad Iohannem iuxta Iohannis Scotti Eriugena latinam interpretationem*, a cura di Eduardus Jauneau (CCSG 18, 1988).

Detto questo, vediamo ora il primo dei due testi che interessano:

*Expositiones in ierarchiam coelestem* 14, 1

(ed. Jean Barbet, CCCM 31, 1975, pp. 185-186, ln. 20/42: 39):

«Tanta enim uis numerorum est, ut dictus finitus non dictus infinitus existimetur. Per hos humane ratiocinationi comprehensibiles et nominabiles numeros infinitam celestium exercituum multitudinem uoluit significare. Vsus siquidem frequentissimus diuini eloquii est per finita infinita innuere. Hoc autem scriptum est in Daniele propheta, ubi ait: 'Aspiciebam, donec throni positi sunt, et antiquus dierum sedit, uestimentum eius quasi nix candidum, et capilli capitis eius quasi lana munda, thronus eius flamme ignis, rote eius ignis accensus; fluuius igneus rapidusque egrediebatur a facie eius, millia millium ministrabant ei, et decies millies centena millia assistebant ei' <Dan. 6, 9-10>. Ita beatus Ieronymus transtulit. Sanctus autem Dionysius antiquam secutus est interpretationem. Et per hos, numeros, aperte significans, ipsa traditio, innumerabiles celestium essentiarum ordinationes. Multe enim sunt beate militie supermundalium intellectuum, infirmam et coartatam superantes materialium secundum nos numerorum commensurationem. Hoc autem dicit non quod ipsi

numeri dum sint cubici, et in *sola ratione* substituti, materiales fuerint, sed quod a nobis, qui adhuc materiales et mortales sumus, eos intra nosmetipsos et cogitamus et nominamus. Propterea materiales dicuntur, uel certe ideo materiales numeri dicuntur, quia aut vix aut numquam sine materialium rerum imaginationibus in animo tractantur. Et a sola gnostica diffinite, hoc est diffinite sunt beate militie celestium intellectuum a sola gnostica, ipsa uidelicet sapientia, que eas et fecit et ordinavit. Diuina autem sapientia ideo dicitur gnostica, id est cognitiua, quia omnia que per ipsam et in ipsa facta sunt, sola intelligit et circumscribit».

Il brano appena citato, ha, preliminarmente, tre riferimenti esegetici fondamentali:

- 1) rimanda a *De coelesti ierarchia* 4, 2 (SChrét 58, 1958, pp. 94-96); 13, 4 (SChrét 58, pp. 153-162); soprattutto per l'esegesi di Is. 6, 1-7;
- 2) richiama *Periphyseon* 3, 9 (ed. Sheldon-Williams/Bieler, 1981, pp. 76-96: 76, ln. 8/15; 78, ln. 1/7; 84, ln. 11/33; 85, ln. 1/16); e soprattutto *Periphyseon* 5, 2 (PL 122, 1865, coll. 863AD-866A: 863C);
- 3) ed ha il suo centro emblematico nel messaggio biblico della visione di Isaia (Is 6, 1-7; soprattutto: 6, 1-3):

Is 6, 1 In anno quo mortuus est rex Ozias  
vidi Dominum sedentem super solium  
excelsum et elevatum  
et ea quae sub eo erant implebant templum

6, 2 Seraphin stabant super illud  
sex alae uni et sex alae alteri  
duabus velabant faciem eius  
et duabus velabant pedes eius  
et duabus volabant

6, 3 et clamabant alter ad alterum et dicebant  
Sanctus Sanctus Sanctus Dominus  
exercituum plena est omnis terra gloria eius

E' il testo biblico che svela il manifestarsi della maestà divina in tutta la sua gloria, celebrata dai Serafini, partecipi dei più alti ordini angelici ed impegnati a celebrare ininterrottamente le lodi di Dio; è la documentazione veterotestamentaria della visione teofanica *ad personam* (Isaia), in prefigurazione profetica dello sve-

larsi e del rivelarsi di Dio al suo popolo (Antico e Nuovo Testamento)<sup>74</sup>.

All'interno di *Expositiones* 14, 1 vi è un altro riferimento emblematico, richiamato espressamente nel testo: quello alla testimonianza biblica di Dan 7, 9-10, l'unico testo apocalittico dell'Antico Testamento, ove l'*Antiquus dierum* è un vegliardo che raffigura, nella sua stessa vetustà, Dio stesso.

Ma Dan 7, 9-10, non può venir letto senza il riferimento a Dan 7, 13-14: '13 Adspiciebam ergo in visione noctis/ et ecce cum nubibus caeli quasi Filius hominis veniebat / et usque ad antiquum dierum pervenit / 14 Et dedit ei potestatem et honorem et regnum/ et omnes populi, tribus et linguae ipsi servient/ potestas eius, potestas aeterna quae non auferetur/ et regnum eius quod non corrumpetur'<sup>75</sup>, ed ha il suo riscontro, da un lato in Apoc 1, 12-16, nel passo neotestamentario cioè ove il riferimento all'eternità di Dio, rappresentata nel vegliardo, viene trasferito nella immagine salvifica del Figlio dell'Uomo 'dal capo e dai capelli bianchi come candida lana' (Apoc 1, 14), dall'altro nel testo dell'Apocalisse Etiopica, documentato nel primo Libro di Enoch, all'interno della Sezione denominata Libro delle Parabole (Enoch etiopico: capp. 37-71), e precisamente nel paragrafo primo del capitolo quarantaseiesimo corrispondente alla seconda delle Tre Parabole di 1 Enoch Etiopico sul Figlio dell'Uomo, quella che lo rappresenta come *iudex*<sup>76</sup>:

1 Enoch Etiopico, cap. XLVI, 1-5 (in: *Apocrifi dell'Antico Testamento*, a cura di Paolo Sacchi, traduzione di Luigi Fusella,

<sup>74</sup> Cf. *Isaia*, a cura di Angelo PENNA, in: *La sacra Bibbia, Vecchio Testamento*, per la direzione di p. Giovanni RINALDI C. R. S., Torino-Roma 1958; per Isaia 6, 1-3, cf. pp. 84-87.

<sup>75</sup> Cf. *Daniele*, a cura di p. Giovanni RINALDI, in: *La sacra Bibbia*, vol. VIII/3, Torino 1947; per Dan 7, 9-14, pp. 80-85.

<sup>76</sup> Cf. E. ISAAC, 1 (*Ethiopic Apocalypse of Enoch*) (II saec. a. C. / I saec. d. C.), in: *The Old Testament Pseudepigrapha*, edited by James H. CHARLESWORTH, vol. I, London 1983, pp. 13-89 (testo); p. 12 (select Bibliography); E. ISAAC, *Introduction*, pp. 5-12; per 1 Enoch etiopico 46, 1-5 cf. pp. 34-36: 34: «At that place, I saw the One to whom belongs the time before time. And his head was white like wool, and there was with him another individual, whose face was like that of a human being <whose face was like the appearance of a person>. His countenance was full of grace like that of one among the holy angels».



Torino 1981, pp. 526-527) <ma si veda anche: 1 *Enoch* 46, 7-8; 47, 1-4; 48, 1-10; 49, 1-4; 50, 1-5: pp. 526-533>; cf. anche E. Isaac 1 (*Ethiopic Apocalypse of Enoch*, in: *The Old Testament Pseudepigrapha*, edited by James H. Charlesworth, Voll. I-II, London 1983-1985, vol. I, London 1983: 1 *Enoch* 46, 1-5 pp. 34-35 <pp. 34-36>):

«[ 1 ] E colà vidi uno che aveva 'Capo dei Giorni', la cui testa era bianca come lana e, con Lui, un altro la cui faccia <aveva> sembianza umana ed era piena di grazia, come uno di fra gli angeli santi. [ 2 ] E chiesi ad uno degli angeli che andava meco e che mi mostrava tutte le cose ascose, a proposito di quel Figlio dell'Uomo: 'Chi è, da dove viene e perchè va con il 'Capo dei Giorni?'. [ 3 ] E mi rispose e mi disse: 'Costui è il Figlio dell'Uomo, per il quale fu fatta la giustizia; Egli paleserà tutti i luoghi di deposito dei misteri, poichè il Signore degli spiriti lo ha prescelto e la cui sorte ha vinto tutti, al cospetto del Signore degli spiriti, in giustizia, in eterno. [ 4 ] E questo Figlio dell'Uomo, che tu hai visto, toglierà i re ed i potenti dalle loro sedi ed i forti dai loro troni, scioglierà i freni dei forti e spezzerà i denti dei peccatori. [ 5 ] Ed Egli rovescerà i re dai loro troni e dai loro regni poichè non lo esaltano, non lo lodano e non <Gli> si umiliano. Da dove è stato dato loro il regno? »<sup>77</sup>.

Se ora consideriamo più da vicino il testo di *Expositiones* 14, 1, possiamo ulteriormente rilevare quanto segue:

l'Eriugena, sulla traccia significativa di Dan 7, 9-10; <13-14>, nella traduzione di san Gerolamo e nella tradizione testuale della *Hierarchia coelestis* che, insieme ad altre opere dello Pseudo Dionigi Areopagita, egli tradusse verso l'862, opera una identificazione simbolica tra due entità entrambe infinite: la *infinita vis numerorum* e la *infinita multitudo exercituum celestium*, cioè tra le potenze numeriche e le potenze angeliche. In un tale contesto, il segno semantico *sola ratione* non ha altra funzione se non quella

<sup>77</sup> Per il testo appena citato di 1 *Enoch etiopico* 46, 1-5, cf. Luigi FUSELLA, *Introduzione*, traduzione e note al *Libro di Enoch*, in: *Apocrifi dell'Antico testamento*, a cura di Paolo SACCHI, Torino 1981, 2 voll.; vol. I, pp. 526-527. Si vedano in particolare la *Introduzione* di Luigi FUSELLA, pp. 415-422; e quella ampia ed accurata di Paolo SACCHI, pp. 423-461, e si consulti la nota bibliografica alle pp. 463-466.

di significare, ancora una volta: nella *sola ragione*: «Hoc autem dicit» <scil. Ps. Dionigi Areopagita> «non quod ipsi numeri dum sint cubici et in *sola ratione* substituti, materiales fuerint, sed quod a nobis, qui adhuc materiales et mortales sumus, eos intra nosmetipsos et cogitamus et nominamus» (cf. ed. J. Barbet, CCCM 31, 1975, p. 186, ln. 38/42).

L'affinità di tipo materiale tra le realtà numeriche e le realtà umane lascia intravedere la via di accesso, per l'uomo, dalla stessa materialità alla stessa mortalità, in quel «a nobis, qui adhuc materiales et mortales sumus», individuando peraltro nella creatura umana la facoltà di ri-conoscere attraverso il pensiero ('cogitamus') le realtà numeriche, dando loro nome.

Se il riferimento filosofico-letterario fa emergere testi di Calcidio (*Comm.* 20 e 114: 'terra in cubica est figura'; 'luna iuxta *cubicum numerum* [...] circulum suum lustrat') e Vitruvio (5 *Praef.* 3: 'Pythagorae [...] placuit *cubicis rationibus* praecepta in voluminibus scribere'), quello eminentemente teologico, non può non richiamare, in modo sia pur indiretto, Gen 2, 20, il testo biblico veterotestamentario cioè, che presenta Adamo nell'atto di dar nome ai 'cuncta animantia': 'appellavitque Adam nominibus suis cuncta animantia / et universa volatilia caeli et omnes bestias terrae' <sup>78</sup>.

Nell' *Index uerborum Dionysii* dell'edizione Jean Barbet, tra i vari riferimenti ai termini: *ratio*, *rationabile*, *rationabilia*, *rationalia*, *rationes*, e infine *ratione* (segnalato per ben quattro volte (II 462, 853; XI 72; XV 48, 160, 747) *non risulta*, singolarmente, alcun cenno al *sola ratione* di *Expositiones* 14, 1; nè, nelle sia pur brevissime Note di commento reperibili nell'*Appendice* all'edizione stessa (pp. 216-219), vi è altro commento ad *Expositiones* 14, 1 se non relativamente al *traditus* della *Titulatio* (p. 219).

E' interessante peraltro rilevare che il passo qui richiamato di *Expositiones* 14, 1, pur essendo un calco, sia pur sapiente, di testi dello Pseudo Dionigi Areopagita - come anche il rimando ai passi già

<sup>78</sup> Per i testi di Calcidio, cf. *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*, edidit J. H. WASZINK, editio altera, Londinii et Leidae 1975 (Corpus Platonicum Medii Aevi: Plato Latinus, edidit Raymundus KLIBANSKY, vol. IV, p. 71, e pp. 159-160: 160. Per i testi da Vitruvio, cf. l'edizione Frank Granger, London/Cambridge (Mass.) 1955-1956, 2 voll. (The Loeb Classical Library): vol. I, 1955, p. 252. Cf. BOETHIUS, *Arithmetica* 2, 30; 2, 39.

segnalati del *Periphyseon* sufficientemente chiarisce - lascia intravedere una possibile interpretazione del significato che il *sola ratione* può assumere, in questo caso, nell'Eriugena, solo per il tramite del rinvio a quella *sola gnostica ipsa uidelicet sapientia*, che fece, ed ordinò, le beate milizie degli intelletti celesti, poco prima paragonati alla *numerorum vis*. E' una *sapientia gnostica*, cioè essenzialmente conoscitiva, ed è la stessa *diuina sapientia*, per mezzo della quale, e nella quale, tutte le cose sono state create. In un tale contesto, che non va assolutamente ignorato, la *ratio* diviene strumento, o meglio: specchio della stessa Sapienza di Dio e del *Dei Verbum*. Il riferimento, essenzialmente significante, è a *Peryphyseon* III:

«N<utritor> Rationes omnium rerum dum in ipsa natura uerbi quae superessentialis est intelliguntur aeternas esse arbitror. [. . .] Possumus etiam sic dicere: 'Simplex et multiplex rerum omnium principalissima ratio deus uerbum est'. Nam a Graecis logos uocatur, hoc est uerbum uel ratio uel causa. [. . .] Nam unigenitus dei filius et uerbum est et ratio et causa, uerbum quidem quia per ipsum deus pater dixit fieri omnia. [. . .] Quoniam igitur dei filius et uerbum et ratio et causa est non incongruum dicere: 'Simplex et in se infinite multiplex creatrix uniuersitatis conditae ratio et causa dei uerbum est, ac sic recurrit: Dei uerbum est simplex et in se infinite multiplex creatrix uniuersitatis conditae ratio et causa; simplex quidem quia rerum omnium uniuersitas in ipso unum indiuiduum et inseparabile est uel certe indiuidua et inseparabilis unitas omnium dei uerbum est quoniam ipsum omnia est, multiplex uero non immerito intelligitur esse quoniam per omnia in infinitum defunditur et ipsa diffusio subsistentia omnium est'» (ed. cit., 1981, pp. 78-80).

Il *Dei Verbum* diviene così causa e misura della 'rerum uniuersitas', a un tempo 'simplex' e 'multiplex': semplice, in quanto la universalità di tutte le cose si costituisce in Lui come una unità indivisibile ed inseparabile < o piuttosto la indivisibile ed inseparabile unità di tutte le cose è lo stesso Verbo di Dio >, che è poi non irragionevolmente compresa come molteplice, dal momento che, attraverso tutte le cose, si diffonde in modo infinito, sì che il Suo stesso diffondersi costituisce la sussistenza di tutte le cose.

Il segno semantico *sola ratione* acquisisce, in un tale contesto, una duplice valenza significante: se da un lato esso è traducibile, senza complicazioni di sorta, in: 'solamente nella ragione', dall'altro, svela d'essere rifrazione essenziale della stessa creatività



del *Verbum Dei*, alla cui indissolubile ed indivisibile unità la *rerum uniuersitas* è dall'eternità orientata.

Siamo così pervenuti all'ultimo dei testi di Giovanni Scoto, e precisamente alla seconda delle testimonianze indirette contenenti il segno semantico *sola ratione*, vale a dire all'interpretazione latina eriugeniana degli *Ambigua ad Iohannem* di Massimo il Confessore: *Ambigua* 6, 25<sup>79</sup>.

Maximi Confessoris *Ambigua ad Iohannem* 6, 25  
iuxta Iohannis Scotti Eriugenae latinam interpretationem  
(ed. Eduardus Jeaneau, CCSG 18, 1988, p. 74, ln. 905/917: 910):

«25. QUOD ET SUPER SCRIPTAM ET SUPER NATURALEM  
LEGEM EFFICITUR QUI  $\overline{\text{XPM}}$  SINCERE PER VIRTUTES SECUN-  
DUM AFFECTUM ANIMI SEQUITUR

Nil autem est, ut arbitror, quod prohibeat in talibus praeeruditum legibus, naturali dico et scripta, diuino amore etiam super has fieri, diuinitusque sine his per puram fidem *sola ratione* ad sublimissimum bonum ducente sincere consequentem, et nulla re omnino per notitiam tactum uel cogitatione uel intellectu, quibus utcunque existens uniuersitatis quoquomodo intellectae et existentis natura et scientia succumbit et manifestatur, quantum oportet sincere proponentem Iesum subsequendo transeuntem in caelos per approbationem diuini luminis posse ueram existentium, quantum homini possibile est, sinecdochice suscipere scientiam».

<sup>79</sup> Per la giustificazione del titolo *Ambiguorum Liber* o *Ambiguum Liber* (scelta operata dallo stesso Giovanni Scoto, felice o no che sia stata, e si riveli) e le indicazioni relative non ad una sola opera, ma a due: *Ambigua ad Thomam* ed *Ambigua ad Iohannem*, si rimanda a quanto ha precisato E. JEAUNEAU nella *Introduction* alla sua edizione critica: CCSG, 1988, pp. IX-XIII. Si veda l'importante Saggio di Dom Eligius DEKKERS OSB, *Maxime le Confesseur dans la tradition latine*, in: *After Chalcedon. Studies in Theology and Church History* offered to Prof. Albert van Roey, edited by Carlos LAGA - J. A. MUNITIZ - L. VAN ROMPAY, Louvain 1985 (Orientalia Lovaniensia Analecta, 18), pp. 83-97, part., pp. 81-86. Di grande utilità il saggio bibliografico di Maria Luisa GATTI, *Massimo il Confessore. Saggio di bibliografia generale ragionata e contributi per una ricostruzione scientifica del suo pensiero metafisico e religioso*, Milano 1987 (Publicazioni del Centro di Ricerche di Metafisica. Sezione di Metafisica del platonismo nel suo sviluppo storico e nella filosofia patristica. Studi e Testi, 2). Per la vita: pp. 29-35; per gli *Ambiguorum Libri* (*Ambigua ad Iohannem*; e *ad Thomam*) e la *Epistula secunda ad Thomam*: pp. 36-40; per le traduzioni latine: pp. 110-115.



Il passo testè citato non presenta, in sè e per sè, particolari difficoltà interpretative. La vera difficoltà interpretativa di *Ambigua* 6, 25 consiste, se mai, nella mancanza, per il testo della interpretazione latina dell'Eriugena, del testo corrispondente greco di Massimo il Confessore, non essendo ancora disponibile l'edizione già da tempo annunciata per la Series Graeca del Corpus Christianorum<sup>80</sup>.

Per comprendere dunque esattamente il significato reale del *sola ratione* qui usato da Giovanni Scoto, non resta che procedere per intuizioni investigative, accostando all'esegesi di *Ambigua* 6, 25, l'esegesi di altri passi degli *Ambigua*, ad esempio, di *Ambigua ad Iohannem* 3 ove, nel testo latino, ricorre due volte l'espressione: 'rationabilium unitatem' (ed. cit., p. 21, l. 11; p. 23, l. 79). Non si può qui tralasciare di ringraziare l'accorta competenza di E. Jeuneau che, nelle note, favorisce - nel rimando all'espressione greca: τῶν λογικῶν ἐνάδα - il richiamo di un testo di Giustiniano: cf. Iustinianus, *Epistula ad sanctam Synodum de Origene et sectatoribus eius*, in: Iustinianus imperator, *Liber adversus Origenem*, PG 86/1, 1865, coll. 989D-994B: 991A, l. 11; 991B, ln. 4/5; 13/14 (testo greco); testo latino: col. 992A: 'Omniaque rationalia unum esse identitate, substantiae et operationis'; col. 992B: 'in rationabilium unitate sint'; 'ex tota unitate rationalium'. L'accento investigativo si sposta così sull'attività di traduttore dell'Eriugena, vale a dire sulla sua attitudine alla conoscenza della lingua greca e sul valore, anche metodologico, delle sue 'interpretazioni' latine sia dello Pseudo Dionigi Areopagita sia di Massimo il Confessore. John J. O'Meara (*Eriugena* cit., p. 72) ha osservato giustamente che: «It is of course impossible to distinguish what Eriugena learned from Maximus from what he learned from Pseudo-Dionysius, whose influence (along with that of Augustine) was essentially the formative one in Eriugena's teaching».

Il cànone tradizionale regolante i criterî metodologici per la traduzione testuale, soprattutto dal greco, risaliva a san Gerolamo che, come è noto, nella sua ben famosa *Epistula* 57: *ad Pamma-*

<sup>80</sup> Si veda la nota 59, *supra*. Cf. Willemien OTTEN, *Eriugena's Periphyseon and the Concept of Eastern Versus Western Patristic Influence*, in: *Studia Patristica*, vol. XXVIII, Leuven 1993 (= Eleventh International Conference on Patristic Studies, Oxford 1991), pp. 217-224.

*chium de optimo genere interpretandi*, dopo aver operato una prima fondamentale suddivisione tra testi profani (oggi diremmo: laici) e testo sacro (la Bibbia, che andava, egli sosteneva, resa *ad litteram*), aveva scandito in modo conseguentemente duplice la possibilità di tradurre un testo: l'*efferre proprietatem verbi* (rendere cioè in modo grammaticalmente dettagliato l'originale linguistico) e l'*exprimere sensum de sensu* di un testo, cogliendone dunque più i nessi sostanziali dello stesso tessuto espositivo, che non le caratteristiche idiomatiche. Tali indicazioni metodologiche per una traduzione che potesse rivelarsi corretta, erano state originate da un episodio che san Gerolamo espone quasi all'inizio della *Epistula* 57. Un tal Eusebio da Cremona ('erat in monasterio nostro uir apud suos haud ignobilis, Eusebius Cremonensis') aveva ricevuto una lettera redatta in lingua greca, che non riusciva a decifrare: 'Graeci enim eloquii penitus ignarus erat'. Per il gran desiderio di conoscerne il contenuto, si rivolse proprio a san Gerolamo affinché gliela traducesse nella lingua latina: 'Feci, quod uoluit: accito notario raptim celeriterque dictaui ex latere in pagina breuiter adnotans, quem intrinsecum sensum singula capita continerent'<sup>81</sup>.

Trascorsero tre semestri ('res ita anno et sex mensibus transiit') ed ecco che uno: 'pseudomonachus uel accepta pecunia [. . .] uel gratuita malitia deditque aduersariis latrandi contra me occasionem'. L'accusa era di imperizia e di falsa resa testuale ('ut inter imperitos contionentur me falsarium'), in quanto san Gerolamo non avrebbe tradotto il testo greco parola per parola: 'me uerbum non expressisse de uerbo'. San Gerolamo ebbe modo di controbatte, da pàr suo, l'accusa. Ma, quel che più conta, è che - al di là della particolarità dell'episodio - san Gerolamo riesce a spostare sul piano di una discussione metodologica, quello che pareva costituirsi solo come un incidente di percorso. Si scagiona innanzitutto, dimostrando che, nella sua traduzione, nulla, del significato della *Epistula*, risultava cambiato: 'nunc uero, cum ipsa epistula doceat, nihil mutatum esse de sensu', e perviene quindi a delineare con vigore e rigore i principî metodologici di una buona traduzione: 'Ego enim non solum fateor, sed libera uoce profiteor me in inter-

<sup>81</sup> Cf. Sancti Eusebii HIERONYMI *Epistula* 57: *ad Pammachium de optimo genere interpretandi*, in: ID., *Epistulae*, Pars I, ed. Isidorus HILBERG, CSEL 54, 1910, pp. 503-526; cf. in part., *Epist.* 57, 2 (ed. cit., pp. 564-565).

pretatione Graecorum absque scripturis sanctis, ubi et uerborum ordo mysterium est, non uerbum e uerbo, sed sensum exprimere de sensu '. E San Gerolamo, nell'affermare questi criterî, dichiarava di rifarsi, insieme ad altri modelli, all'esempio classico di Marco Tullio Cicerone<sup>82</sup>. Non è il caso di dilungarci ora su questo aspetto del problema. Si aggiunge solo che san Gerolamo termina l'*Epistula* 57 esortando Pammachio a leggere la lettera incriminata sia nella redazione greca sia nella versione latina al fine di intendere la 'reale veridicità' delle 'nenias et pretiosas querellas accusatorum'<sup>83</sup>.

Che l'*Epistula* 57 - unitamente alle *Epistulae* 48, 66, 83 e 97 tutte dirette allo stesso Pammachio - abbia potuto conoscere una divulgazione davvero singolare, fu anche dovuto al fatto che Pammachio, al quale essa veniva diretta, era figura senatoriale di grande prestigio; era stato amico di gioventù e di studi di san Gerolamo e, vissuto tra il 340 ed il 409, dopo aver iniziato nel 397 - anno della fine della vita terrena della moglie Paolina - una vita ascetica, aveva donato ogni suo avere ai poveri e fondato un ospizio per i pellegrini. Lo stesso Agostino gli inviò una delle sue famose lettere: la cinquattottesima.

Alla terminologia usata da san Gerolamo nella *Epistula* 57 venne *de facto* assegnata - ben al di là della tipologia fenomenologica dell'esposizione testuale e contestuale - una vera e propria valenza metodologica che, divenuta celebre anche in virtù della stessa celebrità e dell'Autore e del destinatario, costituì per secoli, almeno sino al nono, il punto di riferimento obbligato per chiunque volesse cimentarsi con il problema della traduzione di un testo, soprattutto dal greco. In proposito, tra la vasta schiera dei lavori *ad hoc*, pare utile privilegiare, anche per gli ulteriori orientamenti bibliografici in essi contenuti, gli studi di R. Le Bourdellès (*Connaissance du grec et méthodes de traduction dans le monde carolingien jusqu'à Scot Érigène*, in: *Jean Scot Érigène et l'histoire de la Philosophie* cit., pp. 117-1b23), di Paolo Chiesa (*Traduzioni e Traduttori dal greco nel IX secolo: sviluppi di una tecnica*, in: *Giovanni Scoto nel suo tempo* cit., pp. 171-200) e le indicazioni

<sup>82</sup> *Epist.* 57, 5 (ed. cit., pp. 508-511).

<sup>83</sup> *Epist.* 57, 13 (ed. cit., p. 526, l. 13).



reperibili nel già citato volume di John J. O'Meara, *Eriugena* alle pp. 57-79.

Paolo Chiesa ha recentemente rilevato che: «le traduzioni eseguite fra VI e IX secolo sono improntate al più rigoroso letteralismo, [...] la traduzione *verbum de verbo* era il metodo tradizionale di versione dei traduttori cristiani, fondato su motivi dottrinali ed ideologici: era un metodo che tendeva a privilegiare il rispetto del testo greco sulla buona forma di quello latino, e per questo era stato criticato da Gerolamo. Ma era anche un metodo semplice, assai adatto ad un'epoca di scarsa attività letteraria»; nel contempo ha anche giustamente rilevato che: «Il primo macroscopico elemento di novità è il genere di testi che si traducono nel IX secolo. Giovanni Scoto e Ilduino, ma anche Anastasio Bibliotecario, traducono testi teologico-filosofici. E', per il Medioevo, un'operazione senza precedenti, che richiede una preparazione ed una strumentazione ben più complesse della traduzione della vita di un santo o di un compendio di cronologia universale»<sup>84</sup>.

Nella sua attività di traduttore Giovanni Scoto Eriugena volle privilegiare comunque, tra le indicazioni relative ai criteri metodologici della traduzione soprattutto dal greco date da san Gerolamo, quella del metodo di traduzione 'per verbum e verbo', un metodo peraltro che gli venne spesso, a torto o a ragione, rimproverato: un eloquente esempio a riguardo è costituito dalle dure critiche rivoltegli da Anastasio Bibliotecario, che fu autore della versione latina degli *Scholia in Corpus Areopagiticum (fragmenta)*, della *Mystagogia* e di quelle opere che vennero poi raccolte sotto il titolo di *Collectanea*<sup>85</sup>.

Lo Jeauneau (*Jean Scot Érigène et le Grec*, in: ALMA 41, 1977/1978, pp. 5-50: 47), ragionando sulla versione eriugeniana di *Ambigua ad Iohannem* 6, 25 - proprio il testo qui precedentemente riportato - ha ritenuto di poter muovere, dieci anni prima della sua edizione degli *Ambigua ad Iohannem* per la Series Graeca del Corpus Christianorum, delle critiche piuttosto severe all'Eriugena per aver reso, con quel *sola ratione*, un dativo greco (come risulta nel ms. Paris Bibl. Mazarine 561, f. 58r) con un ablativo assoluto latino; e, nel 1988, data della sua edizione, non

<sup>84</sup> Cf. CHIESA, *Traduzioni e traduttori* cit., pp. 180-181; 184.

<sup>85</sup> Cf. DEKKERS, *Maxime le Confesseur* cit., pp. 87-90; GATTI, *Massimo il Confessore* cit., pp. 112-113.



ha ritrattato quelle critiche tendenti a sottolineare come il *philosophus* avesse fuorviato, 'une fois de plus, le philologue'.

Chi scrive ritiene invece che Giovanni Scoto abbia operato *in piena consapevolezza filosofica e filologica* usando il segno semantico *sola ratione* mutuato da Agostino per rendere la complessità dell'originale greco. D'altronde non aveva forse lo stesso Giovanni Scoto Eriugena così dichiarato: «Et notandum est quod, ubi posuimus uirtuti similem et uirtutis datricem, ibi *in graeco composita sunt uerba, quae compositivae non possumus transferre*»? (Cf. *Expositiones* 8, 1, ed. J. Barbet, CCCM 31, 1975, p. 120, ln. 109/112)<sup>86</sup>.

Se ora, avviandoci alla conclusione della parte dedicata nel presente Saggio al *sola ratione* in Giovanni Scoto Eriugena, vogliamo esporre sinteticamente le linee essenziali di quanto sin qui si è discusso, possiamo dire che, per quanto riguarda la possibilità di interpretare adeguatamente l'uso che l'Eriugena rivela di fare del segno semantico *sola ratione*, soprattutto negli ultimi due testi considerati, vale a dire *Expositiones* 14, 1 ed *Ambigua ad Iohannem* 6, 25, risulta possibile, ad un attento esame, ipotizzare quanto segue:

a) Giovanni Scoto conosceva indubbiamente il segno semantico *sola ratione* da sant'Agostino, come è emerso nella discussione dei testi precedenti: valga per tutti gli altri l'esempio di *Periphyseon* 1 (ed. cit., 1968, pp. 126-128) ove l'Eriugena richiama *De musica* 6, 58 (PL 32, 1877, coll. 1192/1193): ora, proprio nel *De musica* 1, 4, 6, il *sola ratione* ricorre due volte (cf. Arduini, RFNS 83, 1991, 1-2, p. 102);

b) nei due passi che egli traduce in latino dal greco, e soprattutto nell'ultimo dei due, *Ambigua ad Iohannem* 6, 25, il *sola ratione* viene - e, secondo chi scrive, *consapevolmente* - usato da Giovanni Scoto come calco interpretativo per rendere un corrispettivo greco (τῶν λογικῶν ἐνάδα), che doveva essere molto vicino all'espressione usata da Giustiniano: 'τῶν λογικῶν ἐνάδος ὄντα' (PG 86/1, Parisiis 1865, col. 991ABC: 991B);

<sup>86</sup> Cf. CHIESA, *Traduzioni e traduttori* cit., pp. 191-192.

c) ma il segno semantico *sola ratione* usato da Giovanni Scoto per la sua traduzione di *Ambigua ad Iohannem* 6, 25 trova anche un riferimento in un passo dell'*Ethica Eudemia* di Aristotele e precisamente in *Ethica Eudemia* 3, 1 1229a 1-2, in: *Aristotelis Opera* ex recensione Immanuelis Bekkeri, editio altera (ed. Olof Gigon), Berolini 1960 (= 1931), volumen alterum: 'ἀκολούθησις τῷ λόγῳ'. Cosa che conferma quanto rilevato ai punti a) e b), e che si costituisce come prova ulteriore della mediazione rappresentata da Massimo il Confessore per la conoscenza di una terminologia filosofica di derivazione e tonalità aristotelica da parte dell'Eriugena<sup>87</sup>.

Se poi, per concludere, domandiamo all'Eriugena che cosa egli intenda per 'vera ratio', potrà egli, nel risponderci, non usare le stesse parole già proferite, secoli prima, da sant'Agostino?: «Si autem cupiditatem istam refrenare non potes, qua tibi persuasisti ratione peruenire ad ueritatem, multi et longi circuitus tibi tolerandi sunt, ut te non ratio adducat, nisi ea quae *sola ratio* dicenda est, id est *uera ratio et non solum uera*, sed ita certa et ab omni similitudine falsitatis aliena [. . .]».

(*De quantitate animae* 7, 12: CSEL 89, 1986, pp. 144-145: 145).

Lasciamo ora le testimonianze testuali di Giovanni Scoto Eriugena, per rivolgere la nostra attenzione, in un salto cronologico di più di tre secoli - durante i quali in nessun altro Autore è reperibile il segno semantico *sola ratione*, eccezion fatta per Oddone di Cambrai († 19 giugno 1113), e Guiberto di Nogent (1053-1124/1125) sui quali si avrà modo di discutere quanto prima, unitamente ad alcuni altri Autori, ma in diverse Sedi scientifiche (si vedano le pagine conclusive e la nota asteriscata, *infra*) - ad un'opera giovanile di Ruperto, abate di Deutz (ca. 1076-4 marzo 1129).

<sup>87</sup> A conferma di quanto è già stato rilevato, doversi cioè ritenere che proprio Massimo il Confessore rese familiare all'Eriugena: «un vocabolario che reca sovente un'impronta aristotelica» (cf. GATTI, op. cit., p. 304).

*'Sola ratione' in Ruperto di san Lorenzo, poi abate di Deutz*

La vita terrena di Ruperto ebbe inizio, nei dintorni di Liegi, verso il 1076 e terminò, a Deutz, il 4 marzo del 1129. Nello spazio dunque di cinquantatrè anni - spazio breve, se valutato con le categorie cronologiche dei computi moderni, ma abbastanza lungo se commisurato alla durata media dell' esistere umano al suo tempo - egli scrisse numerosissime opere, lasciandone una, il *De meditatione mortis*, incompiuta.

Chi scrive ha scrutato per più di quattro lustri l'arco temporale della sua parabola terrena e meditato a lungo sulla sua produzione filosofica - opere quali il *De voluntate Dei* e il *De omnipotentia Dei*, così chiaramente incentrate sul difficile e complesso problema dell'origine del male, e influenzate dalla diuturna riflessione di Agostino in proposito, ed inoltre così strettamente relate alle *quaestiones* della celebre Scuola di Laon (Anselmo ed il fratello Raul; Guglielmo di Champeaux), sono da valutarsi proprio come importanti testimonianze filosofiche -, teologica ed esegetica, ed ha in più occasioni pubblicamente sottolineato - adducendo prove che la critica più accreditata non ha *mai*, almeno finora, smentito - la 'tensione razionale' che percorre tutta la sua produzione, seconda - almeno per i secoli fino al dodicesimo - *solo* a quella di sant'Agostino<sup>88</sup>.

Non si ripeterà ovviamente il già detto e chiarito in diversi scritti, ma si rimanderà ai numerosi Saggi e ai diversi volumi all'interno dei quali l'accorta attenzione di chi legge potrà reperire ogni riferimento giustificativo. In questa Sede, sia pur all'interno della già sottolineata tonalità razionale riscontrabile, a ben guardare, in molti luoghi testuali delle varie opere rupertiane, si prenderà in considerazione prevalentemente quanto ora interessa in modo particolare, vale a dire il ricorrere del segno semantico *sola ratione*, reperibile anche in Ruperto, e in un'opera, che si potrebbe anche definire come 'giovanile'.

Si tratta del *Commentarius in Iob*, per lungo tempo ritenuto da molti studiosi - tra i quali anche chi scrive - non autenticamente

<sup>88</sup> Cf. a riguardo ARDUINI, *Rupert von Deutz und der 'Status Christianitatis' seiner Zeit. Symbolisch-Prophetische Deutung der Geschichte*, Köln-Wien 1987 (= 1988), pp. 7-15; 23-101; 111-127; 424-430; EAD., *'Magistra ratione'* 1985, cit., pp. 202-209; EAD., *Aevum*, 68, 1994, pp. 318-319.

rupertiano, ma che recentemente, e proprio da chi scrive, è stato riscattato alla firma di Ruperto - quando egli era ancora, per così dire, ai primi passi della sua produzione, e monaco nel monastero di San Lorenzo, alle porte di Liegi - in un Saggio apparso nella Rivista *Aevum* (68, 1994, 2, pp. 303-321), Saggio al quale si farà riferimento nel corso di queste pagine.

Del *Commentarius in Iob* non esiste, ad oggi, una edizione critica. Il riferimento possibile sarà dunque necessariamente da un lato all'unico codice dell'opera, proveniente proprio dal monastero di San Lorenzo, databile sicuramente alla prima metà del secolo dodicesimo, e consultabile alla Bibliothèque Royale di Bruxelles (cod. Brux. 9935), dall'altro, al Tomus 168 della Patrologia Latina dell'abate Jacques-Paul Migne, Parisiis 1893, coll. 961C-1196C.

Per la descrizione del codice; le sue varie Edizioni; la sua datazione, di poco posteriore alla data di inizio e di termine della prima grande opera *dopo il Sacerdozio*: il *De Divinis officiis* (1108-1111); le testimonianze a riguardo dello stesso Ruperto, nei tre Cataloghi che egli ha lasciato delle proprie opere, e di Raniero di San Lorenzo; la struttura dell'opera, soprattutto nelle sue tematiche razionali, si rimanda a quanto già precisato nel già citato Saggio: *Per l'autenticità rupertiana del 'Commentarius in Iob'*, apparso in *Aevum* nel settembre del 1994.

Tradizionalmente interpretato come un calco, sia pur ben riuscito, dei celebri *Moralia in Iob* di Gregorio Magno, il *Commentarius in Iob* rupertiano svela una tonalità razionale scandita da ben 54 ricorrenze semantiche relate al termine *ratio*, che rimandano, attraverso la stessa mediazione di Gregorio Magno, a testi squisitamente agostiniani (cf. Arduini, *Aevum* 68, 1994, pp. 318-319) e nello stesso tempo rivela di essere luogo di riflessione razionale originaria sul Libro di Giobbe, che tanta diffusione ha conosciuto nel Medioevo (cf. Arduini, *Aevum* 1994, p. 306).

Si è già posto l'accento sul fatto che, all'interno del *Commentarius in Iob*: «vi è tutta una serie di referenze testuali non riconducibili a Gregorio Magno» e che, anche per quanto riguarda la terminologia specificatamente razionale, non sempre essa trova, nel testo rupertiano, riferimenti a luoghi testuali di Gregorio Magno (cf. Arduini, art. cit., pp. 317-318). Detto ciò, si può ora sottolineare quanto finora si è potuto precisare: Ruperto fa uso, nel *Commentarius in Iob*, del segno semantico *sola ratione* che, come



si è potuto constatare, ha il suo *primus fons* in sette ricorrenze testuali di sant'Agostino<sup>89</sup>. Già nel 1994 si è chiarito come il *sola ratione* non ricorra *mai* in san Gregorio Magno e che l'uso che Ruperto ne fa a commento di Iob 13, 21 (PL 168, 1893, col. 1026A): «risulta derivare da una singolare simbiosi tra il termine *formido* del testo biblico latino; un passo, peraltro abbastanza noto di Giovanni Scoto Eriugena (*Periphyseon* 1, ed. Sheldon-Williams/Bieler, 1968, pp. 192-194); e l'inserimento, nel corso del commento esegetico rupertiano, del segno semantico *sola ratione* desunto, stando a tutto il significato contestuale, sempre dal *Periphyseon*»<sup>90</sup>.

Il testo che interessa è il seguente:

RUPERTI abbatis Tuitiensis *Commentarius in Iob*  
(PL 168, 1893, col. 1026A):

*Manum tuam longe fac a me et formido tua non me terreat* <Iob 13, 21>. «'Manum tuam', id est fortitudinem tuam, videlicet legem in fortitudine percutientem, 'longe fac a me', videlicet, ut non multa fortitudine vel magnitudinis tuae mole, sed *sola* nunc utaris *ratione*, et formido tua 'non me terreat', videlicet sed potius dilectio fiduciam loquendi praebeat».

Come precisato in un Saggio risalente al 1983 e ribadito nel già citato articolo apparso in *Aevum* nel 1994, Ruperto poteva avere accesso ad alcune delle opere dell'Eriugena, quali in particolare il *De praedestinatione* e il *Periphyseon* (cf. Arduini, *Aevum* 1994, p. 321, note 36-38).

Il segno semantico *sola ratione* dunque, che è rilevabile nel *Commentarius in Iob* di Ruperto, rivela, nella stessa fenomenologia contestuale, un riferimento risalente più a Giovanni Scoto che non a sant'Agostino.

Rivolgiamo ora la nostra attenzione ad un testo del secolo dodicesimo, che ancora - allo stato attuale delle ricerche *ad hoc* - è da considerarsi di Autore anonimo, dal momento che *nessuna prova attendibile ed inconfutabile* consente *ad oggi* una sua degna attribuzione a Ruperto di Deutz o ad Onorio di Ratisbona (Augusto-

<sup>89</sup> Cf. ARDUINI, in RFNS 83, 1991, pp. 101-117.

<sup>90</sup> Cf. ARDUINI, in *Aevum* 68, 1994, pp. 319-320; 321.

dunensis), i due Autori in lizza per la paternità dell'opera. Mentre si rimanda ad un ampio Saggio apparso nel 1989 negli Atti relativi alla X Settimana Internazionale di Studi Medievali: «L'Europa dei secoli XI e XII fra novità e tradizione: sviluppi di una cultura», Saggio nel quale chi scrive ritiene si possano reperire, pur alla distanza di sette anni, i dati fondamentali dello *status quaestionis* relativo alla presunta, ma ahimè *non sicura*, attribuzione dell'opera a Ruperto o ad Onorio (cf. Arduini, *Un testo ancora da scoprire: il 'De vita vere apostolica', passim*), si daranno, in questa Sede, solo quelle indicazioni risultanti necessarie in relazione al ricorrere del segno semantico *sola ratione*, accompagnate da qualche precisazione in merito alla datazione del *Dialogus quae sit vita vere apostolica*.

'Sola ratione' nel 'Dialogus quae sit vita vere apostolica' di Autore anonimo

Il segno semantico *sola ratione* ricorre tre volte nel *Dialogus quae sit vita vere apostolica* (d'ora in avanti = VVA): due volte nel corso del testo, entrambe all'interno del capitolo sedicesimo del *Liber primus*, una volta nella *Titulatio* corrispondente. Vediamo ora i luoghi che interessano, secondo l'edizione critica approntata da chi scrive per il volume 28 della *Continuatio Mediaevalis* del *Corpus Christianorum*, edizione che è abbastanza prossima alla definitiva Pubblicazione:

VVA 1, *Titulatio* 16 e cap. 16

(ed. Arduini, CCCM 28, ln. 31/33; 241/256

= PL 170, 1894, col. 614B e 619BD):

«*Titulatio* 16. Quod ex auctoritate constet, aliquando *sola ratione* contradicentes conuincere, aliquando ex adducta auctoritate concludere»

«Cap. 16. Magister: Hoc quoque memineris rationabili ordine me facere debere, aliquando *sola ratione* procedere, aliquando ex adducta in medium auctoritate, quod necesse est concludere.

Discipulus: Multum hoc rationabile! Nam legitur hoc utrumque Dominum fecisse. Cum enim Iudaei Christum non aliud quam filium Dauid ipsi respondissent, adducta in medium ipsius Dauid auctoritate: *Dixit Dominus Domino meo*» (Ps 109, 1) «et cetera, conclusit Christum, quod ipsi negauerunt, ipsius Dauid esse Dominum et ideo uerum Deum ex ratione hoc modo inferens: *Si ergo Dauid in spiritu*

uocat eum Dominum, quomodo filius eius est?» <Matth 22, 41-459>  
 «Rursum cum eum causarentur die sabbati homini sanitatem dedisse,  
 ex *sola ratione* probatur hoc sibi licere conclusisse, dicens: *Cuius uest-  
 rum asinus aut bos cadet in puteum et non continuo extrahet eum  
 die sabbati?*» <cf. Luc 14, 1-6> «Quasi diceret: Si uobis *die sabbati asi-  
 num* de puteo *extrahere* licet, licet ergo mihi multo magis hominem  
 sanare».

Va inoltre segnalato un passo del capitolo sesto del *Liber secundus*, passo che va indubbiamente tenuto presente anche se in esso il segno semantico *sola ratione* ricorre nella forma del caso nominativo e accusativo:

VVA 2, 6 (ed. Arduini, CCCM 28, ln. 183/188 = PL 170, col. 625BC):

«Magister Si uelles tantum auctoritate suscipere cuncta quae dicuntur, posses ut simplices breuiter credere, non tamen an ita sint an non sint indubius intelligere. Si autem ratione cuncta an ita sint et aliter esse non possint inuestigare, debes longos circuitus rationis tolerare. Nam *ratio* sicut omnia praecedit, ita per se *solam* sufficit».

Se ora consideriamo più da vicino i luoghi testuali riportati, è possibile rilevare quanto segue:

a) in VVA 1, 16 il *sola ratione* viene usato sia dal *Magister* che dal *Discipulus*;

b) in VVA 1, 16 mentre il testo offerto dall'edizione Jacques-Paul Migne è al *Discipulus* che lascia proferire la frase: «Nam *ratio* sicut omnia praecedit, ita per se *solam* sufficit», il testo ricostruito criticamente per il vol. 28 della CCCM, è al *Magister*, che lascia contestualmente la parola. Questa, e non poche altre varianti, unitamente a lacune, sono riscontrabili - come si chiarirà nell'annunciata edizione - nel testo della Patrologia Latina;

c) per quanto riguarda sia la *Titulatio* che VVA 2, 6, non si riscontrano differenze testuali, mentre per VVA 1, 16, le varianti - peraltro non significative nè tali da richiedere particolare attenzione - risultano essere le seguenti:

VVA 1, 16 (ed. Arduini,	PL 170, 1894, col. 619 BD
CCCM 28, ln. 241/256)	

l. 245: Cum enim Iudaei Christum

Cum enim Christum Iudaei

l. 251: Rursum

Rursus

l. 252: ex *sola ratione* probatur

ex *sola ratione* probavit

1. 253: <i>Cuius uestrum asinus</i>	<i>Cuius vestram asinus</i>
1. 254: <i>continuo extrahet</i> eum <Vulg. <i>illum</i> >	<i>continuo abstrahit</i> eum
1. 255: <i>sabbati asinum de puteo</i> <i>extrahere</i>	<i>sabbati licet asinum de puteo</i> <i>abstrahere</i>

E' indubbio che il luogo testuale che in questa Sede più interessa risulta essere quello di VVA 1, 16. In questo passo, anche se - come si è già notato - il *sola ratione* viene proferito sia dal *Magister* che dal *Discipulus*, è certamente, a ben guardare, il *Magister* a condurre l'andamento dialogico, secondo modelli risalenti sicuramente a sant'Agostino e a Giovanni Scoto Eriugena, ma ridisegnati verbalmente da sant'Anselmo:

Sancti Anselmi Cantuariensis archiepiscopi

*Cur Deus Homo* (d'ora innanzi = CDH) 1, 20

(ed. Franciscus Salesius SCHMITT, 2, 1940, p. 88, ln. 3/8: 5. 8):

«Anselmus Hoc non dicitur nisi illis, qui aut expectaverunt Christum antequam veniret, aut credunt in eum postquam venit. Sed Christum et Christianam fidem quasi numquam fuisset posuimus, quando *sola ratione*, utrum adventus eius ad salvationem hominum esset necessarius, quaerere proposuimus.

Boso Ita fecimus.

A. *Sola* igitur *ratione* procedamus.

B. Quamvis me in angustias quasdam ducas, desidero tamen multum ut, sicut incepisti, progrediaris»<sup>91</sup>.

In questo passo del CDH il *sola ratione* viene proferito due volte e sempre dallo stesso Anselmo, nel cui interlocutore, il discepolo

<sup>91</sup> Per il testo di CDH 1, 20 ed il relativo commento, cf. ARDUINI, RFNS 83, 1991, pp. 124-127. Per le fonti, cf. VARRO, *De lingua latina* = fragm. PLINIUS *Nat. Hist.* 36, 91; SIDONIUS, *Epist. Libri* 2, 5, 1; BOETHIUS *De cons. phil.* 3, 12, 30: «Ludisne, inquam, me inextricabile labyrinthum rationibus tenens, quae nunc quidem, qua egrediaris introeas, nunc vero, quo introieris, egrediare [. . .]». Cf. VVA 2, 6 (ed. ARDUINI, CCCM 28, ln. 176/178: «Angustiae mihi sunt undique. Nam uideo me incidisse in illud, ut dicitur, inextricabile labyrinthum, uel in illam Dedali domum, quam qui entrat non inuenit exitum»). Si veda: ARDUINI, *Un testo ancora da scoprire*, 1989, cit., pp. 336-337. Cf. infine: Penelope REED DOOB, *The Idea of the Labyrinth from Classical Antiquity through the Middle Ages*, Ithaca and London 1990, pp. 254-271. Il riferimento biblico è a Dan 13, 22. Esso ricorre anche in REIMBALDUS Leodiensis, *Stromata* 69 (CCCM 4, 1966, pp. 97-98, ln. 6/10; 98, ln. 8/9).



Bosone, vanno riconosciuti non solo gli *infideles tout court*, ma tutti i cristiani che hanno fede diversa. Nell'ampio Saggio apparso nel settembre del 1991 nel numero ottantatrè della *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, si è già avuto modo di soffermarci su questo luogo testuale del CDH, unitamente ad altri, sempre del CDH, e precisamente: CDH 2, 11 (ed. Schmitt, 2, 1940, p. 111); 2, 22 (ed. Schmitt 2, p. 133), ed a due passi del *Monologion*: *Monol.* 1 (ed. Schmitt 1, 1938, p. 13) e *Monol.* 33 (Schmitt 1, p. 52)<sup>92</sup>.

Non si starà qui dunque a ripetere quanto è stato già reso di pubblica lettura già da anni, ma, pur rimandando logicamente al Saggio già citato, si daranno, in questa Sede, le indicazioni necessarie per una interpretazione adeguatamente corretta di CDH 1, 20.

In CDH 1, 20 il rapporto esegetico è tutto giocato nel nesso *fides-ratio*, ma è da sottolineare peraltro che tutto il passo va letto ed interpretato alla luce del criterio metodologico affermato da sant'Anselmo nella stessa *Praefatio* al CDH: «Ac tandem remoto Christo, quasi numquam aliquid fuerit de illo, probat rationibus necessariis esse impossibile ullum hominem salvati sine illo» (Schmitt 2, p. 42: cf. Arduini, RFNS 83, 1991, p. 125, n. 87). Si tratta dunque di una dimensione della *fides*, che viene posta tra parentesi («Sed Christum et Christianam fidem quasi numquam fuisset posuimus»), *iter* metodologico che lascia più ampio spazio alla ragione, così riscattata da qualsivoglia dipendenza: «quando *sola ratione*, utrum adventus eius ad salvationem hominum esset necessarius, quaerere proposuimus». Se l'espressione «aliquando *sola ratione* procedere» proferita dal *Magister* nel VVA 1, 16 può trovare un qualche riscontro esegetico nell'esortazione metodologica anselmiana: «*Sola igitur ratione* procedamus», certamente di non secondaria affinità analogica, ciò può avvenire solamente in relazione al ruolo della *ratio*, dal momento che, al nesso anselmiano *fides-ratio*, corrisponde, nel passo del VVA, il nesso *ratio-auctoritas*: «aliquando ex adducta in medium auctoritate», ove quel singolare *in medium* può venir reso, ed interpretato, da un lato come: 'in mezzo', cioè al centro, vale a dire in una posizione di equilibrata sintonia; dall'altro, quale richiamo ad un possibile

<sup>92</sup> Cf. ARDUINI, in RFNS 83, 1991, pp. 117-141.

ruolo di mediazione istituzionale dello stesso principio dell'*auctoritas*.

Se, sullo sfondo del tessuto esegetico, il richiamo all'Eriugena, - soprattutto al *Periphyseon* e a *Periphyseon* 1: «Nutritor Nulla itaque auctoritas te terreat ab his quae rectae contemplationis rationabilis suasio edocet. Vera enim auctoritas rectae rationi non obsistit neque recta ratio uerae auctoritati. Ambo siquidem ex uno fonte, diuina uidelicet sapientia, manare dubium non est» (ed. Sheldon-Williams/Bieler, 1968, pp. 192-194) -, svela trame non casuali, è pur vero che, il possibile nesso con il testo di *Periphyseon* 1 appena riportato e già evocato nella discussione relativa al *Commentarius in Iob* (Iob 13, 26) di Ruperto, indurrebbe a scorgerne probabili assonanze testuali *anche* tra VVA 1, 16 ed il già citato passo rupertiano. Ma la necessaria prudenza esegetica e metodologica esita a dar riconoscimento a nessi interpretativi che si fondano sì su di una precisa attenzione razionale e non su peregrine intuizioni, ma che, nel contempo, risultano suffragati da prove ancora esili. Più saggio sembra pertanto porre l'accento per VVA 1, 16 sul riferimento ad una 'sintomatologia' (per usare un termine che era caro alla metodologia della ricerca storica di Tuciddide) testuale di chiaro stampo eriugeniano, sia pur filtrata attraverso la mediazione di quel genio dell'arte investigativa che ha rivelato essere sant'Anselmo di Aosta-Canterbury.

Per la datazione del VVA va tenuto presente quanto segue:

- a) nel VVA, nel corso del capitolo quattordicesimo del *Liber tertius*, ricorre, proferito dal *Discipulus*, un passo del *Codex Udalrici* (cf. *Udalrici Codex*, 24 in: Philippus Jaffè, *Bibliotheca Rerum Germanicarum*, Tomus V: *Monumenta Bambergensia*, Berolini 1869, pp. 17-469: 48-50), corrispondente alla lettera sinodale '*Vigilantia universalis*' di papa Alessandro II. Il passo proferito dal *Discipulus* recita, e non sempre in un esatto ordine progressivo, solo i Canoni 3, 4, 5, 6, 8, 9-10, 7, 13, e, oltre a numerose varianti analoghe al testo del *Codex Udalrici*, presenta *anche* la lacuna dei Canoni 11 e 12;
- b) essendo il *Codex Udalrici* sicuramente del 1125 in ragione della *Commendatio operis* al 'presul Gebearde' (cf. *Udalrici Codex*, ed. Jaffè, pp. 17-18: 17), risulta chiaro che al VVA va assegnata una datazione risalente al 1125 o posteriore.

Per tutti i dati relativi, dati che sarebbe ozioso ripetere qui essendo già da anni di pubblica lettura, cf. Arduini, *Un testo ancora da scoprire: il 'De vita vere apostolica'*, in Atti della X Settimana di Studi Internazionali della Mendola, Milano 1989, pp. 305-377: per il passo del *Codex Udalrici*, 24 e la discussione relativa, pp. 339-344.

Passiamo a considerare ora il ricorrere del segno semantico *sola ratione* nel settimo degli undici Autori ai quali è dedicato questo Saggio, vale a dire: Onorio di Ratisbona (*Augustodunensis*).

*'Sola ratione' in Onorio di Ratisbona (Augustodunensis)*

Con Onorio Augustodunensis (ca. 1080/1090 - 1140), che si preferisce indicare 'di Ratisbona', essendo, quello della città di Ratisbona, l'unico dato certo, almeno allo stato attuale delle ricerche, da accompagnare al suo nome per il periodo che egli sicuramente vi soggiornò<sup>93</sup>, siamo di fronte al più enigmatico e miste-

<sup>93</sup> Cf. Valerie I. J. FLINT, *Introduction* all'edizione critica dell'*Imago mundi* di Onorio in AHDLM 57, 1982-1983, p. 8; cf. anche *Imago mundi* I, 3 (ed. Flint, p. 60). Si veda M. L. ARDUINI, *'Rerum mutabilitas'. Welt, Zeit, Menschenbild und 'Corpus Ecclesiae-Christianitatis' bei Honorius von Regensburg (Augustodunensis). Zum Verständnis eines politischen Rationalismus im 12. Jahrhundert*, in RThAM 52, 1985, pp. 78-108: 78, nota asteriscata; 79, nota 2; cf. anche ARDUINI, *Rupert von Deutz* cit., part., pp. 278-288.

Più recentemente, cf. Loris STURLESE, *Zwischen Anselm und Johannes Scotus Eriugena: der seltsame Fall des Honorius, des Mönchs von Regensburg*, in: *Historia Philosophiae Medii Aevi. Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Hrsg. von Burkhard MOJSISCH-Olaf PLUTA, Band II, Amsterdam-Philadelphia 1991, pp. 927-951: 929-930: «Aber der naheliegenden Deutung des Attributs *Augustodunensis* im Sinne von 'Priester und Meister von Autun' wird durch eine erhebliche Anzahl von Indizien widersprochen, die Honorius eher in fränkisch-bayerischem Gebiet lokalisieren, genauer in Regensburg. Sicher ist, daß Honorius in Deutschlands und für ein deutsches Publikum schrieb, denn seine Werke wurden vor allem im deutschen Sprachraum verbreitet; er benutzte ferner an manchen Stellen deutsche Termini und zeigte in der *Summa totius* und in der *Imago mundi* ein markantes Interesse für die Geographie Deutschlands. Regensburg kommt hierbei eine Sonderposition zu, denn es handelt sich um die einzige in der *Imago mundi* erwähnte deutsche Stadt (I 3, Flint 60)».

Della Flint, ben nota agli studiosi per le sue attente ricerche su Onorio, si veda anche il già citato volume contenente Saggi diversi, tra i quali alcuni dedicati proprio ad Onorio: *Ideas in the Medieval West: Texts and Their Contexts*, London 1988 (Variorum Reprints. Collected Studies Series, 268). Tra i numerosi Studi sull'enigmatico Autore della *Clavis Physicae*, si richiama ora, per tutta



rioso personaggio dei secoli centrali del Medioevo Latino, e questo malgrado le indagini di studiosi illustri: la maschera, infatti, con la quale Onorio stesso ha scelto di nascondere il proprio volto, risulta tuttora vincente, sì che è consentito, anche oggi, dopo aver riletto le parole di uno studioso quale ha rivelato d'essere Max Manitius («Schon das Mittelalter wußte sehr wenig von ihm, da er mit seinem Namen gern Verstecken spielt und auch seine literarischen Freunde, die ihn zur Produktion anregten, am liebsten gar nicht nennt»: Max Manitius, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters* III, München 1931, pp. 361-376: 361), riaffermare quanto ebbe a scrivere nel 1970 Robert Darwin Crouse: «Honorius, in doctrine and method, as well as in biography, stands thus as a *solitarius* [. . .]. He wished to hide his name under a mantle of silence; and the accumulated evidence and hypotheses advanced in the course of five centuries of historical studies do not serve very far towards the penetration of that silence. The remark of Barthólemi Hauréau still retains its challenge: 'l'auteur qui n'a pas voulu se nommer sera toujours 'inconnu' » (cf. Robert Darwin Crouse, *Honorius Augustodunensis: 'De neocosmo'. A Critical Edition of the Text with Introduction and Notes*, Diss. Phil. Harvard University, Cambridge Mass., June 1970, pp. 116-117).

Il segno semantico *sola ratione* ricorre sei volte nella *Clavis Physicae*: se dobbiamo dar fiducia, anche critica, alla indicazione che lo stesso Onorio ne ha lasciato nel capitolo diciassettesimo del *De luminaribus ecclesiae* (PL 1872, 1895, coll. 232B-234B: 234B: «clavem physicae de naturis rerum»), ed ai suggerimenti di Paolo Lucentini, che ne ha pubblicato nel 1974 l'edizione critica (cf. Paolo Lucentini, *Honorius Augustodunensis, Clavis Physicae*, Roma b1974, Temi e Testi, 21, pp. VIII; con una proposta di probabile datazione agli anni «1125-1130»: cf. Paolo Lucentini, *La*

la problematica qui affrontata, soprattutto i seguenti: Stephen GERSH, *Honorius Augustodunensis and Eriugena. Remarks on the Method and Content of the 'Clavis Physicae'*, in: 'Eriugena redivivus'. *Zur Wirkungsgeschichte seines Denkens im Mittelalter und im Übergang zur Neuzeit*, Vorträge des V. Internationalen Eriugena-Colloquiums, Werner-Reimers-Stiftung, Bad Homburg, 26.-30. August 1985, Hrsg. von Werner BEIERWALTES, Heidelberg 1987, pp. 162-173; Edouard JEAUNEAU, *Le renouveau érigénien du XIIe siècle*, *ibidem*, pp. 26-46: 30.



'*Clavis physicae*' di Honorius Augustodunensis e la tradizione erigeniana nel secolo XII, in: Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie cit., pp. 405-414: 411, nota 7; si veda: Rhabanus Haacke-Maria Lodovica Arduini, *Honorius Augustodunensis*, in: TRE, 14, 1986, pp. 571-578: 574-575), la *Clavis Physicae* è, nella produzione letteraria di Onorio, opera della maturità. E' definibile - secondo uno dei mss. del secolo dodicesimo, il Göttinger Stiftsbibliothek 14, f. 148v: 'Clavis physicae scilicet de periphyseon excerptus' (cf. Valerie I. J. Flint, *The Career of Honorius Augustodunensis. Some Fresh Evidence*, RBén 82, 1972, pp. 63-86: ora in: Ead., *Ideas in the Medieval West: Texts and Their Contexts*, London 1988, Variorum Reprints, 64-66) - un *Liber excerptus* del *Periphyseon* di Giovanni Scoto Eriugena. Onorio stesso ha voluto così presentare questa sua fatica di mediatore del testo del *De divisione naturae* di Giovanni Scoto agli autori dei secoli centrali del Medioevo Latino, nel *Prologus*: «In quo opere quedam minus ratione exercitatis videbuntur absona, que tamen veritatem considerantibus summa auctoritate et vera ratione constabunt subnixa. [. . .] Et quia plurima phisice abstrusa in eo reserantur, titulus libello, si placet, *Clavis phisice* inscribatur» (ed. Lucentini, 1974, p. 109, ln. 6/8; 11/13).

La scelta del termine *clavis* risulta, già di per sè, rivelatrice, e non lo si è sufficientemente notato; risale, nell'uso, a Mario Vittorino: *Adversus Arium* 2, 12 (ed. P. Henry-P. Hadot, CSEL 83/1, 1971, p. 189: «Liber psalmorum *clavis* mysteriorum omnium dicitur»); è reperibile in sant'Agostino (*Sermo* 177, 4: ed. C. Lambot, *Stromata Patristica et Mediaevalia*, Utrecht 1950, pp. 64-73: «aperit cor *clavis* fidei», e si ritrova - solo per fare un ulteriore esempio paradigmatico - , in Ennodio (cf. Magni Felicis Ennodii episcopi Ticinensis, *Epistularum* 2, 26, ed. G. Hartel, CSEL 6, 1882, p. 68: «bene secretum pectoris reseratur *clauē* sermonis»). Contestualmente, il significato da attribuire al termine *clavis* è dunque quello di: 'via di accesso'; 'chiave interpretativa' o meglio 'riassuntiva': da cui la definizione di *excerptus*. Stando a quanto ha scritto Paolo Lucentini, la *Clavis Physicae*: «è, nella prima parte, un riassunto e rimaneggiamento (fino all'inizio del Libro V) del *Periphyseon*, e riproduzione testuale nella seconda parte» (cf. Lucentini, *La 'Clavis physicae' di Honorius Augustodunensis* cit., p. 405). Purtroppo, come lo stesso editore ha chia-

rito (cf. Lucentini, *Prefazione* al testo critico dell'opera, p. V: «In questo volume presento la prima parte della *Clavis*»), nell'edizione romana della *Clavis*, è possibile reperire *solamente* il testo critico dell'opera di Onorio relativo alla prima delle due parti, sì che non è consentito operare un adeguato confronto tra il testo eriugeniano di *Periphyseon* V (ed. Floss, PL 122, 1865, col. 890AB), già segnalato in riferimento alla nota 15, *supra*, ed il luogo corrispondente della riproduzione testuale di Onorio, anche se il succitato passo del *Periphyseon* risulta indubbiamente anche nella *Clavis*, se diamo degna attenzione alle *Titulationes* offerte dallo stesso Lucentini, in modo comparativo, nell'*Appendix* alla *Clavis* (cf. ed. cit., p. 279: *I lemmi marginali*, nr. 341: *Peribit tempus* = PL 122, coll. 890AB). Ciò premesso, passiamo ora ad esaminare i passi che interessano della *Clavis Physicae*, confrontandoli con quelli del *Periphyseon* da cui essi derivano, per constatarne analogie e divergenze:

Honorius, *Clavis Physicae* [15]  
*De gloria sanctorum*  
(ed. Lucentini, p. 12)

«M. Id profecto quod Gregorius Theologus ait: corpora sanctorum in rationem, ratio in intellectum, intellectus in Deum, ac per hoc tota illorum natura in ipsum Deum mutabitur, sicut ferrum conflatum in igne, cum in liquorem solvitur, nichil de natura eius remanere sensibus videtur, sed totum in igneam qualitatem vertitur, *sola* vero *ratione* suam naturam quamvis liquefactam servare cognoscitur»

I. S. Eriugena, *Periphyseon* I  
(ed. cit., 1968, p. 56):

«N. Cuius rei pulcherrima paradigmata a praedicto Maximo in expositione Gregorii posita sunt; quorum unum praemisimus cum de aere loquebamur. Alterum uero nunc subiungemus, quod est in igne et ferro. Nam cum ferrum conflatum in igne in liquorem soluitur nihil de natura eius remanere sensibus uidetur sed totum in igneam qualitatem uertitur, *sola* uero *ratione* suam naturam quamvis liquefactam seruire cognoscitur»

Si è preferito riportare il passo del *Periphyseon* anche se proprio su di esso ci si è soffermati nella parte di questo Saggio dedicata all'Eriugena, per agevolare quei pochi che consulteranno queste pagine. Per il commento critico al testo eriugeniano si rimanda a quanto già chiarito precedentemente: si sottolinea ora solo la divergenza tra i due testi, che incastonano il segno semantico *sola ratione*.

Honorius, *Clavis Physicae* [54]

Quod aliud sit corpus aliud substantia

(ed. Lucentini, pp. 35-36)

«M. [. . .] nam et ipsa divina usia, que non solum simplex sed plusquam simplex est, essentialem differentiam recipit, cum sit ingenua, genita, procedens: ipsa tamen compositio, que nullo actu sed *sola ratione* cognoscitur simplicitas est iudicanda. Item, omne corpus mortale est corrutibile [. . .]. Sicut enim ratio omnium numerorum in unitate inconcussa est nec augeri nec minui potest, corporales vero numeri in infinitum augeri et minui possunt: ita usia, quamvis *sola ratione* in genera et species numerosque dividatur, sua tamen naturali virtute individua permanet ac nullo visibili actu segregatur, corpus vero in diversas partes separatur».

Honorius, *Clavis Physicae* [54]

Quod alius sit corpus aliud substantia

(ed. Lucentini, p. 36)

«M. Sicut enim ratio omnium numerorum in unitate inconcussa est nec augeri nec minui potest, corporales vero numeri in infinitum augeri et minui possunt, ita usia quamvis *sola ratione* in genera et species numerosque dividatur, sua tamen naturali virtute individua permanet ac nullo visibili actu segregatur, corpus vero in diversas partes separatur.»

Eriugena, *Periphyseon* I

(ed. cit., 1968, p. 144)

«N. [Hoc autem dictum est quia omnis OYCIA, quanquam intelligatur ex essentia et essentiali differentia composita esse - hac enim compositione nulla incorporea essentia potest carere, siquidem et ipsa diuina OYCIA quae non solum simplex sed plus quam simplex creditur esse essentialem differentiam recipit, est enim <in ea> ingenua genita procedens <substantia>-, ipsa tamen compositio quae *sola ratione* cognoscitur nulloque actu et operatione fieri comprobatur rationabiliter simplicitas esse iudicanda est]».

Eriugena, *Periphyseon* I

(ed. cit., 1968, p. 150)

«N. [Ratio siquidem omnium numerorum in unitate inconcussa est nec augeri potest nec minui, corporales uero numeri seu fantastici et augeri in infinitum possunt et minui ita ut penitus non sint]. At uero OYCIA quamvis *sola ratione* in genera sua speciesque numerosque diuidatur sua tamen naturali uirtute individua permanet ac nullo actu seu operatione uisibili segregatur; tota enim simul et semper in suis subdiuisionibus aeternaliter et incommunicabiliter subsistit omnesque subdiuisiones sui simul ac semper in se ipsa unum inseparabile sunt.»

Si è preferito riportare ancora una volta la seconda parte del testo relativo a *Clavis Physicae* [54] per consentire una maggiore chiarezza nella comparazione dei due testi del *Periphyseon*, considerato che *Clavis Physicae* [54] è compendio di due differenti testi del *De divisione naturae*. E su questo si avrà modo di discutere nel commento critico conclusivo a questa parte dedicata al *sola ratione* in Onorio.

Honorius, *Clavis Physicae* [103]  
Spiritale corpus  
(ed. cit., p. 75)

«M. Primum illud essenziale corpus in paradyso est conditum, *sola* tamen *ratione*, et anima in ipso generali et universali homine ad imaginem Dei facto creata est . . .»

Eriugena, *Periphyseon* II  
(ed. cit., 1972, p. 126)

«N. Et ne me existimes primum illud essenziale corpus in paradiso conditum [*sola* tamen *ratione* adhuc factum sicut et ipsa anima. In ipso quippe generali et uniuersali homine ad imaginem dei facto omnes homines secundum corpus et animam simul et semel in *sola* possibilitate conditi sunt . . .] .»

Honorius, *Clavis Physicae* [132]  
Quod omnia sint facta et eterna  
(ed. cit., pp. 99-100: 100)

«D. Deus precedit universitatem, non tempore, sed ea *sola ratione* qua causa omnium intelligitur. Si enim tempore prederet, accidens ei secundum tempus facere universitatem foret.»

Eriugena, *Periphyseon* III  
(ed. cit., 1980, p. 72)

«A. Deum praecedere uniuersitatem credimus non tempore sed ea *sola ratione* qua causa omnium *ipse* intelligitur. Si enim tempore praederet accidens ei [secundum tempus] *facere* uniuersitatem foret. Quoniam uero ea *sola ratione* qua causa est uniuersitatem ab eo conditam praecedat sequitur uniuersitatis conditionem non esse deo secundum accidens sed secundum quandam ineffabilem rationem qua causatiua in causa [sua] semper subsistunt .»

Honorius, *Clavis Physicae* [142]  
Omnes numeri in monade  
(ed. cit., pp. 110-111)

«M. Dic itaque: num omnes numeri, quos ratio quantum vult

Eriugena, *Periphyseon* III  
(ed. cit., 1980, pp. 102-104)

«N. Dic itaque: Num omnes numeri quos ratio quantum uult



multiplicare potest, causaliter in monade sunt et eternaliter?»

«D. Non aliter vera docet ratio. In ea enim causaliter sunt, quia omnium numerorum subsistit principium, et ibi omnes sunt individuum simpliciter, hoc est universaliter, et multipliciter *sola ratione*, non autem actu et operatione .»

multiplicare potest causaliter in monade sunt et aeternaliter?»

«A. Non aliter uera docet ratio. In ea enim causaliter sunt quia omnium numerorum subsistit principium et ibi omnes unum sunt individuum simpliciter, hoc est universaliter et multipliciter *sola ratione* non autem actu et opere, neque unum ex multis cumulatam sed unum sua et simplici et multiplici singularitate praeditum ita ut et omnes numeri in ea sint simul et simpliciter secundum causam et ipsa in omnibus multipliciter ineffabili distributione intelligatur secundum substantiam. Ipsa est enim omnium numerorum causa et substantia et dum statum immutabilem suae naturae non deserit se ipsam in omnes multipliciter diffundit; aeternaliter uero in ea subsistunt quoniam in ea esse non incipiunt.»

Anche di questo passo del *Periphyseon* si è sufficientemente discusso nella parte dedicata a Giovanni Scoto Eriugena, per cui si rimanda al testo che precede la nota 72, *supra*.

#### *Considerazioni metodologiche comparative sui testi esaminati*

Prima di procedere ad alcune considerazioni anche di carattere metodologico sui testi precedentemente citati, risulta opportuna una rivisitazione dello *status quaestionis* relativo all'edizione critica della *Clavis Physicae*, secondo le affermazioni di Paolo Lucentini, alle cui parole introduttive alla sua edizione non v'è ragione di negare fiducia. I dati che possono concorrere ad una irrinunciabile chiarezza si presentano come segue:

- a) i codici della *Clavis Physicae* sono nove, di cui ben quattro del secolo dodicesimo (cf. Paolo Lucentini, ed. cit., pp. VIII-XXVI);
  - b) per le relazioni tra i codici, cf. ed. cit., pp. XXVII-XXXI;
- per la relazione tra la *Clavis* e la tradizione del *Periphyseon* (*De*

*divisione naturae*) - tradizione riconosciuta in 'tre redazioni' (cf. ed. cit., pp. XXXII-XXXIV) - Paolo Lucentini ha stabilito che il testo a firma di Onorio si rifà ad: «un testimone della seconda redazione» (ed. cit., p. XXXIV; per una verifica, cf. pp. XXXIV-XLIII: part. p. XXXVI: «la *Clavis* dipende da una copia del ms. Reims 875» = Inglis Patrick Sheldon-Williams/Ludwig Bieler, *Periphyseon Liber primus*, 1968, pp. 10-11; si veda Paolo Lucentini, ed. cit., pp. XXXVI-XXXIX);

d) come si è già ricordato precedentemente, l'editore ha dato criticamente *solo* la parte della *Clavis Physicae* comprendente i primi quattro *Libri* del *Periphyseon* e l'inizio del quinto, e questo in ragione del fatto che, per usare, a scanso di possibili equivoci, le parole dello stesso Lucentini: «La *Clavis Physicae* di Honorius Augustodunensis è un 'liber excerptus' dal *De divisione naturae* di Giovanni Scoto Eriugena: in parte compendio e rielaborazione (1-315), in parte riproduzione testuale (316-529)» (cf. Lucentini, *Prefazione*, p. V);

e) l'editore ha dato in Appendice i Lemmi marginali 'ordinati in tre liste' e, per la parte non edita, (capp. 316-529: cf. ed. cit., pp. XLIV-XLV), ha indicato, dopo il lemma, l'estensione del testo: p. 269, nota asteriscata;

f) come già chiarito, per quanto qui interessa, è possibile *solo* dire che il cap. 341 della *Clavis Physicae* dovrebbe corrispondere *grosso modo* al passo, già considerato nella parte specificatamente dedicata all'Eriugena, di *Periphyseon* V = PL 122, col. 890AB;

g) per i 'Problemi e criteri di edizione', cf. ed. cit., pp. XLIV-XLV: XLIV «in questo volume è pubblicata la prima parte della *Clavis* (1-315), che porta evidenti i segni del lavoro (semplificazione, compendio, rielaborazione) compiuto da Honorius sul testo trasmesso da *h* = copia di R: Reims 875; la seconda parte (*Clavis* II, 316-529) è costituita dalla trascrizione letterale di *h* e non giustifica un'edizione critica ».

Riconsideriamo ora - in un tale quadro d'insieme - i testi precedentemente citati dalla *Clavis* e dal *Periphyseon*.

E' indubbio che risulta metodologicamente probante, ai fini di una corretta esegesi testuale, rimandare al commento già dato per i testi eriugeniani, considerato che l'apporto di Onorio al testo del *Periphyseon* rivela chiaramente di essere irrilevante. Potrà, se mai,

risultare di una qualche utilità, dare rilievo alla terminologia usata da Onorio nel riassumere il testo di Giovanni Scoto: e, a tal fine, l'esempio più attendibile ed interessante viene senz'altro fornito da *Clavis Physicae*[54] che, stando almeno alle intenzioni di Onorio, dovrebbe poter corrispondere sinteticamente al testo di *Periphyseon* 1, testimoniato da sei pagine dell'edizione Sheldon-Williams/Bieler (1968, pp. 144-150), sei pagine che divengono *realiter* tre, considerata la 'ripetitività' delle tre pagine della traduzione inglese fornita dall'edizione, ma che corrispondono pur sempre ai capitoli 48-50 (= coll. 490C-493A) dell'edizione Floss nel Tomus 122 della Patrologia Latina.

Il risultato testuale, in questo esempio - ma se ne potrebbero addurre anche altri - se si può benevolmente anche definire, come ha ritenuto di poter fare Paolo Lucentini: di 'semplificazione, compendio, rielaborazione' come 'segni del lavoro di Honorius' (ed. cit., p. XLIV), non pare rivelarsi, comunque, particolarmente felice, soprattutto se si tiene nel debito conto il fatto che un vero e proprio compendio di un testo, e per di più difficile come quello di Giovanni Scoto Eriugena, già presentato come *abstrusus* dal *solitarius* («Et quia plurima phisice abstrusa in eo reserantur, titulus libello, si placet, *Clavis Physicae* inscribatur»: *Clavis, Prologus*, ed. cit., p. 3), dovrebbe poter risultare riassunto fedelmente essenziale dei nessi fondamentali del testo stesso. Ma Onorio, a ben guardare, compendia e semplifica il testo del DN in una misura ed in una modalità tali da renderlo, se mai, ancora più *abstrusus*, dando così luogo anche a possibili equivoci esegetici quanto ad una reale ed oggettiva comprensione dello stesso testo del *Periphyseon*. Ed è, almeno a parere di chi scrive, anche in una tale direzione che va letto ed interpretato quanto ebbe a scrivere quel raffinato intellettuale che ha mostrato d'essere Nicolò Cusano, che peraltro conservava gelosamente nella sua ricca biblioteca uno dei codici della *Clavis Physicae*, il ms. Bibl. Nat. lat. 6734 (= P nell'elenco del Lucentini) recante anche le sue glosse (cf. ed. cit., pp. IX-XIV). Il cardinal Cusano infatti, come ha sottolineato già nel 1953 una studiosa quale fu Marie-Thérèse d'Alverny (cf. *Le cosmos symbolique du XIIe siècle*, in ALMA 20, 1953, pp. 31-81: 37, nota 1: «[...] on comprend bien que Nicolas de Cues ait attiré l'attention sur les dangers que pourrait produire la lecture



du *Clavis Physicae*»), ritenne opportuno, nella sua difesa dall'accusa di panteismo, segnalare nell'*Apologia doctae ignorantiae*, scritta sul finire del 1449, dunque quasi contemporaneamente alla nomina a cardinale da parte di Nicolò IV, alcune opere, dandone un elenco, nel quale figura anche la *Clavis*, e rivendicandone l'ortodossia, pur mettendo sull'avviso i possibili Lettori, soprattutto se culturalmente inesperti («quando altiora sine docta ignorantia perquirunt»), relativamente alla loro pericolosità (si veda: *Apologia doctae ignorantiae*, ed. Raymund Klibansky, Lipsiae 1932, pp. 25, 29-30; cf. Lucentini, ed. cit., p. XIV, nota 2).

Già novanta anni fa un esempio comparativo di passi del *Periphyseon* e della *Clavis Physicae* era stato offerto da Joseph Anton Endres in un volume su Onorio, che ancora oggi risulta fondamentale; si veda: Endres, *Honorius Augustodunensis. Beitrag zur Geschichte des geistigen Lebens im 12. Jahrhundert*, Kempten-München 1906, pp. 141-145. Purtroppo un tale tentativo, che, se applicato in modo sistematicamente integrale, potrebbe dare risultati davvero importanti, non è stato seguito, almeno fino ad oggi, ed un confronto sistematico di tutto il *Periphyseon* con l'intero testo della *Clavis* resta ancora tra i *desiderata*, mentre è fuor di dubbio che risulta essere di non lieve fatica operare comparazioni oggettivamente probanti tra queste due interessanti opere, come già lo stesso Endres, quasi un secolo fa, auspicava: «Es wäre eine Arbeit für sich auf das genaue Verhältnis zwischen dem Exzerpt des Honorius und dem Text des Eriugena einzugehen» (op. cit., p. 67). Sempre lo Endres aveva precisato: «Das Exzerpt erstreckt sich auf das ganze Werk des Eriugena, dessen Gedankengang es getreu und mit den Worten des originals wieder gibt. Es mag ungefähr ein starkes Drittel, wenn nicht fast die Hälfte des Inhalts von De divisione naturae in die Clavis physicae herüber genommen sein», e rilevato quanto segue: «Während sonst die Auslassungen ziemlich gleich bemessen sind und vielfach nur lange Belegstellen oder auch die sich nie genügende Breite im Vortrag des Originals vermeiden, findet sich einmal ein auffallend grosser Sprung, welcher in der Skotusausgabe bei Migne 122 von col. 810A ('quod profecto quia notuit' etc.) bis col. 907A ('ac post resurrectura. ') reicht, also ungefähr 12 Kapitel des vierten und nicht ganz 23 Kapitel des fünften Buches umfasst. Mag vielleicht dieser Sprung nicht ohne Absicht sein, so lässt sich, wie es scheint,



sonst den Lücken der *Clavis physicae* im Verhältnis zum Original eine bestimmte Absicht in inhaltlicher und dogmatischer Beziehungen nicht unterlegen» (op. cit., pp. 67-68).

Si è preferito riportare il testo originale, ad evitare, vista la sua importanza, ogni possibile fraintendimento e per sottolineare, ancora una volta, la necessità di procedere ad una comparazione *integrale* del *Periphyseon* e della *Clavis*.

L'aver confrontato in questa Sede, anche se solo relativamente al ricorrere in essi del segno semantico *sola ratione*, i testi dell'Eriugena e di Onorio, può comunque contribuire alla possibilità di individuare meglio le caratteristiche testuali tipiche della *Clavis*, consentendo così una più adeguata comprensione dell'effettivo ruolo da assegnare a quella che rappresenta una delle ultime fatiche del suo Autore.

Nel delineare le caratteristiche generali dell'attività letteraria di Onorio, J. A. Endres ha voluto così esprimersi: «Honorius zählt zu den fruchtbarsten Schriftstellern seines Zeitalters. [...] Honorius gehört nicht zu den Forschern und Entdeckern neuer Wahrheiten. Seine ganze Bedeutung liegt darin, den aus hunderterten von Quellen gespeisten Strom des Wissens weiter geführt und ihn in zahlreichen Kanälen einem fruchtbaren und gesteigerten geistigen Leben dienstbar gemacht zu haben» (op. cit., p. 16). Quasi trent'anni dopo, Max Manitius (*Geschichte der Lateinischen Literatur des Mittelalters*, Bd. III: *vom Ausbruch des Kirchenstreites bis zum Ende des zwölften Jahrhunderts*, München 1931, pp. 364-376: 364), ha ripreso e perfezionato le parole dello Endres, così affermando: «Die schriftstellerische Tätigkeit des Honorius ist von enzyklopädischer Art. Es kommt ihm nicht darauf an, in seinen Schriften wesentlich neuen Gehalt zu gewinnen und neue Gedanken auszusprechen, sondern er sucht das überlieferte Wissen in kurze Lehrbücher zu bringen. [...] Und es mag ihm unvergessen bleiben, daß er in seiner *Clavis physicae* den Zeitgenossen doch immerhin reiche Belehrung aus der freiesten philosophischen Schrift früherer Jahrhunderte, aus *De divisione naturae* des Johannes Scottus, vortrug».

E' indubbio che ad Onorio va il merito di aver trasmesso alla storia letteraria del Medioevo Latino il testo del *Periphyseon*. Ma, almeno ad avviso di chi scrive, va ancora chiarito il ruolo da assegnare effettivamente alla *Clavis* nella storia della letteratura latina

medioevale. La stessa terminologia rilevata in questa breve indagine, di carattere del tutto sperimentale, e certamente da approfondire con accurate ricerche *ad hoc*, pare richiederlo. Le caratteristiche terminologiche infatti che sono affiorate: *clavis*, *excerptus* - caratteristiche da riconoscersi chiaramente negli stessi termini usati, lo abbiamo visto, da Joseph Anton Endres e Max Manitius: 'Auszug', 'Lehrbuch' -, non avvicinano forse - pur operando le opportune distinzioni testuali e contestuali - la stessa *Clavis physicae* alla fenomenologia testuale del *florilegium*?

Un simile accostamento di generi, non casuale nè peregrino, in ragione di alcuni nessi essenziali e fondamentali che si verranno ora indicando, è stato richiamato all'intuito conoscitivo di chi scrive, dalla rilettura del bell'articolo di Henry-Marie Rochais sui: *Florilèges latins* (DSpir. 5, 1964, coll. 435-460: 437-438; 458). Vi si legge che, come del resto ognuno sa, il termine 'florilegium' risulta composto dal termine: 'flores' e dal verbo: 'legere' e rappresenta il corrispettivo latino della parola, di derivazione greca: 'antologia': «'Fleurs' doit s'entendre métaphoriquement pour désigner, non plus des artifices littéraires dont les auteurs agrémentent leurs oeuvres, mais des extraits, à quelque titre remarquables et, pour cela, jugés, par les compilateurs, digne d'être relevés». Proseguendo nella rilettura, dopo precisazioni specifiche sulla 'terminologia' dei 'florilegi' e dopo l'analisi cronologica e testuale di alcuni esempi pertinenti, è possibile reperire, nell'epilogo conclusivo, alcune indicazioni particolarmente significanti, che ora si riportano dallo stesso testo originale: «Ces abrégés ne se font pas sans sacrifice; et pour nécessaire que soit une sélection, elle ne se réalise pas sans élimination. Retenir ce que l'on estime l'essentiel entraîne à négliger les transitions, les nuances, les gloses explicatives, et, fatalement, la pensée originale en sort simplifiée, durcie, schématisée, appauvrie, voire déformée. Les florilèges présentent donc un double aspect: aspect positif en ce qu'ils véhiculent ce qu'un compilateur appelle la 'quintessence' des écrits antérieurs, - qui parfois ont depuis disparu -; aspect négatif, en ce qu'ils négligent les alentours indispensables à la vie d'une pensée, et le milieu qui lui assure un difficile équilibre dans son approche de la vérité.

Il y a donc, dans la lecture des florilèges, un risque dont il faut prendre conscience, afin de s'en garder. Ils schématisent, parce

qu'ils recueillent avec prédilection les phrases bien frappées, les sentences paradoxales, les affirmations nettes, les mots à l'emporte-pièce, susceptibles de se graver profondément dans la mémoire. [...] Il y a là une intention pédagogique qui relève d'une certaine méthode d'enseignement, où la mémoire joue un rôle prépondérant. Il reste à savoir si une telle méthode ne va pas à minimiser les graves exigences d'une intelligence vraie de la pensée». Henry-Marie Rochais passa poi a delineare: [...] «deux classes de florilèges. L'une plus spécifiquement spirituelle, l'autre plus didactique et pastorale. [...] La seconde classe de florilèges se donne, avant tout, pour but, de procurer à ceux qui ont charge d'âmes les moyens pratiques pour assurer à leur enseignement les lumières et les richesses de la tradition».

Un ulteriore riferimento da tenere presente, potrebbe essere costituito dal richiamo a: Richard H. Rouse - Mary A. Rouse, *Preachers, Florilegia and Sermons: Studies on the 'Manipulus Florum' of Thomas of Ireland*, Toronto 1979, Studies and Texts, 47. Vi leggiamo, alla p. 4: «The 'Manipulus florum' belongs to the genre of florilegia. Scholars tend to treat all *florilegia* as collections made for spiritual reading and moral edification, devoid of any originality»; e ancora: «The 'Manipulus florum' distinguishes itself from the typical spiritual *florilegium* on two counts:

- (1) The Manipulus was written not to be read, but to be used - *that is, to be searched*. <corsivo di chi scrive> The work was so constructed that its user could quickly locate quotations pertaining to virtually any moral or doctrinal topic of interest to him;
- (2) It was not conceived of as an end in itself, to stand in place of the whole works, *but rather as a mode of approach to them*» (corsivo di chi scrive).

E' chiaro che occorre procedere con la cautela richiesta dalla stessa consapevolezza di essere ben oltre la linea sicura dei 'luoghi comuni'; di essere, senza retoriche, nel rischio sempre presente in ogni campo d'indagine davvero 'nuovo', e, proprio in quanto tale, aperto ad insidie, e a tranelli. Eppure pare a chi scrive di dover dire, sia pur con la debita prudenza, che le parole di H. -M. Rochais, precedentemente riportate, ed i suggerimenti degli Autori dell'edizione critica del *Manipulus florum* appena richiamati, possono *aliquomodo* aiutarci a meglio comprendere le caratteristiche



e lo stesso 'ruolo' della *Clavis Physicae*, di quest'opera alla quale Onorio, quasi al termine della sua parabola terrena, seppe dedicare tante energie e tanto impegno.

Nella direzione interpretativa suggerita dall'articolo del Rochais, e dalle parole introduttive all'edizione del *Manipulus florum*, interpretazione che si ritiene possa essere sufficientemente corroborata da una attenta ed oggettiva lettura comparativa dei testi posti a confronto - testi peraltro, che risultano essere tali da non richiedere commenti ulteriori - il segno semantico *sola ratione* riesce a dare una indicazione anche di carattere metodologico. Dall'esame dei testi considerati si evince infatti che Onorio mutua dall'Eriugena l'uso del *sola ratione*, senza problemi: vale a dire, riproducendolo *fideliter*, senza interrogare il suo modello, e senza interrogarsi sul significato da dare a quella tipica espressione, al punto da trascurare di riprodurne un'ulteriore volta il segno semantico, ricorrente ben due volte all'interno del passo di *Periphyseon* 1 (ed. cit., 1968, pp. 144-150).

E forse, è proprio il segno semantico *sola ratione* che, almeno a parere di chi scrive, può costituire - e non è mero gioco di parole - una nuova 'chiave' di accesso alla comprensione effettiva della *Clavis Physicae* di Onorio, ed alla 'vera intentio' che animò il suo Autore, sollecitandolo a compilarla.

Lasciamo ora le testimonianze sulla sopravvivenza eriugeniana nel secolo dodicesimo, per indagare sul ricorrere del segno semantico *sola ratione* in quell'Adelardus Bathensis (ca. 1080-1150) che è stato recentemente definito da Louise Cochrane: *The First English Scientist* (London 1994, British Museum Press).

Prima di procedere, occorrerà fare alcune precisazioni. Chi scrive ha esitato a lungo sul posto da assegnare, in ordine cronologico, ad Adelardo, relativamente, s'intende, alla possibile datazione dell'opera in cui il *sola ratione* è reperibile. Si tratta infatti delle *Quaestiones naturales*, di cui nel 1934 Martin Müller ha dato una pregevole edizione critica fornendo anche un riferimento cronologico per la sua datazione: «[...] die Niederschrift der *Quaestiones* fällt in die Zeit von 1111-1116» (cf. Martin Müller, *Die 'Quaestiones naturales' des Adelardus von Bath*, Münster i. W. 1934, BGPhThM, T. u. U., Tomus 31/2, pp. 76-77: 77). Ma una tale proposta cronologica non risulta, ancor oggi, esser scèvra da



problemi. Lo ha sottolineato, circa venti anni fa Maria Teresa Fumagalli Beonio Brocchieri: «[...] le due opere < scil.: *De eodem et diverso*; *Quaestiones naturales* » non offrono un quadro sicuro per la data di composizione; anche la sequenza cronologica: *De eodem et diverso*, *Quaestiones naturales* è stata messa in forse» (cf. M. -T. Fumagalli Beonio Brocchieri, 'Ratio', 'sensus' e 'auctoritas' nelle opere di Adelardo di Bath, in: *Pierre Abélard-Pierre le Vénérable. Les courants philosophiques, littéraires et artistiques en Occident au milieu du XIIe siècle*, Cluny 1972, Paris 1975, Colloques Internationaux du CNRS, n. 546, pp. 631-638; Discussion: pp. 639-640: 631-632).

Chi scrive lo ha precisato nel 1983 (cf. Arduini, 'Magistraratione'. 'Auctoritas', 'traditio', 'ratio' von Anselm bis Adelard von Bath, in: *Benedictine Culture*, Leuven 1983, Mediaevalia Lovaniensia, Series I, Subsidia XII, pp. 190-233: 213, nota 113), delineando, sia pur brevemente, lo *status quaestionis* della possibile cronologia da assegnare alle *Quaestiones naturales* sulla scorta di una indicazione già formulata nel 1923 da Lynn Thorndike: cf. *A History of Magic and Experimental Science During the First Thirteen Centuries of Our Era*, vol. II, London 1923, pp. 19-49: 33 «[...] the *Natural Questions* were finished at some time between 1107 and 1133», ripresa, circa un anno dopo, da Charles Homer Haskins (*Studies in the History of Mediaeval Science*, Cambridge 1924, pp. 20-42: 27 «[...] the seven years' absence would place the treatise» < scil. le *Quaestiones naturales* » «not later than 1107, while on account of the bishop's date it could not be earlier; in the latter case it would fall shortly after 1135, but, by reason of the seven-year period, at least as late as 1137»), e riproposta grosso modo da Georg Sarton: «Before 1116 Adelard wrote a philosophical treatise on Identity and Difference (*De eodem et diverso*) and before 1137 (probably much earlier) a dialogue (*Quaestiones naturales*) divided into 76 chapters, each of which treats of a scientific question, the whole purporting to expound Arabic knowledge on these questions [...] translated into Hebrew by Berakya ha-Naqdan, second half of the twelfth century» (cf. Georg Sarton, *Introduction to the History of Science*, vol. II/1: *From Rabbi Ben Ezra to Roger Bacon*, Baltimore 1931, pp. 167-169: 167).

Se Alistair Crombie in un fondamentale volume apparso in due Tomi a Londra nel 1952, accolto entusiasticamente dalla critica, e tradotto in Italia per la prima volta nel settembre del 1970, lasciava aperto, nelle poche, ma significative pagine dedicate ad Adelardo, il problema della datazione delle *Quaestiones naturales* (cf. Alistair C. Crombie, *Da S. Agostino a Galileo. Storia della scienza dal V al XVII secolo*, Milano, seconda edizione riveduta e corretta dall'Autore, ottobre 1982, Storia della scienza. I fatti e le idee. Saggi e biografie, 203, *sub voce*), Brian Lawn in un importante studio apparso nel 1963 (cf. Brian Lawn, *The Salernitan Questions. An Introduction to the History of Medieval and Renaissance Problem Literature*, Oxford 1963, pp. 26-30), ha ritenuto necessario riaprire la discussione su tutta la problematica cronologica relativa al *De eodem et diverso* ed alle *Quaestiones naturales*, mentre nel 1970 Marshall Clagett in un articolo pubblicato nel prestigioso *Dictionary of Scientific Biography*, ha ripreso alla lettera l'indicazione cronologica suggerita da Georg Sarton (cf. Marshall Clagett, *Adelard of Bath*, in DSB 1-2, New York 1970, pp. 61-64: 61 «The *Eodem et diverso*, written prior to 1116 and dedicated to William, bishop of Syracuse, and *Quaestiones naturales*, certainly written before 1137 and probably much earlier»).

Nel 1982 Janice L. Schultz, nella voce *Adelard of Bath*, del *Dictionary of the Middle Ages* (New York 1982, 1, pp. 53-54: 53), ha ritenuto di poter indicare per il *De eodem et diverso* gli anni 1105-1110, e per le *Quaestiones naturales* il periodo, già proposto da Martin Müller sessantadue anni fa: 1111-1116. Nel 1987 Margaret Gibson (*Adelard of Bath*, in: Charles Burnett ed., *Adelard of Bath. An English Scientist and Arabist in the Early Twelfth Century*, London 1987, Warburg Institute Surveys and Texts, 14, pp. 7-16), non è intervenuta a dare datazioni. La stessa reticenza si può rilevare, ma solo per la possibile cronologia da assegnare alle *Quaestiones naturales*, nella brevissima voce *Adelard von Bath* a firma Menso Folkerts nel Tomo primo della recentissima nuova edizione del *Lexikon für Theologie und Kirche* (vol. I, 1993, col. 15), che per il *De eodem et diverso* indica: «vor 1116», evitando di entrare nel merito della datazione delle *Quaestiones*: un modo, abbastanza significativo, per sottolineare che qualsiasi datazione relativa al dialogo adelardiano richiede ancora indagini *ad hoc*?

Parrebbe di sì, se si considera che anche Louise Cochrane, nel già citato volume su Adelardo uscito a Londra tre anni fa, ha preferito lasciare in sospeso qualsiasi indicazione cronologica nel capitolo quinto dedicato a: 'Return to England. *Quaestiones naturales*' (op. cit., pp. 41-52).

In un tale quadro, chi scrive è dell'avviso che si può, comunque, inserire in questa Sede la discussione su Adelardo di Bath, prima della paratte relativa a Guglielmo di Saint Thierry, valendosi cioè del rifsoerimento: 'before 1137'.

*'Sola ratione' nelle 'Quaestiones naturales' di Adelardo di Bath*

Anche se non si può interamente condividere il senso specifico della frase introduttiva che Georg Misch ha voluto usare per iniziare, nel terzo volume della sua poderosa opera dedicata alla *Geschichte der Autobiographie*, il capitolo intitolato: *Adelhard von Bath und sein Bekenntnis zur Philosophie* (cf. Georg Misch, *Geschichte der Autobiographie*, Dritter Band: *Das Mittelalter*, Zweiter Teil: *Das Hochmittelalter im Anfang*, Erster Hälfte, Frankfurt/Main 1959, pp. 440-462: 440 «In dem selbstzeugnis Adelhards von Bath tritt uns zum erstenmal im Mittelalter ein Vertreter der Philosophie entgegen, der nicht zugleich ein Theologe war» - e questo dal momento che la chiara propensione adelardiana all'investigare i problemi del mondo della natura non esclude affatto il persistere in lui, e nel suo stesso metodo scientifico, di una vera e propria tensione teologica, nella direzione di una 'teologia' come scienza del discorso su Dio -; è pur indubbio che, con Adelardo, si assiste ad una vera e propria svolta nella storia dell'indagine filosofica medievale.

Non a caso Alistair C. Crombie ha voluto aprire il suo ormai celebre e già da noi citato volume: *Da s. Agostino a Galileo*, indicando proprio le *Quaestiones naturales* di Adelardo come 'Border Line' tra la visione del mondo che contraddistingue gli Autori dell'Alto Medioevo, e quella che caratterizza le opere del cosiddetto Basso Medioevo: «Il contrasto tra le concezioni scientifiche dell'Alto Medioevo dal V secolo all'inizio del secolo dodicesimo, e quelle del Basso Medioevo, si rivela nel modo migliore in una conversazione che si immagina avvenuta tra un dotto chierico e viaggiatore del secolo dodicesimo, Adelardo di Bath, e il sedentario nipote. Adelardo introduce nella discussione le idee, recente-



mente recuperate, degli antichi greci e degli arabi; le argomentazioni del nipote rappresentano invece la concezione tradizionale delle idee greche quali si erano tramandate nell'Occidente cristiano dopo la caduta dell'Impero romano» (cf. op. cit., p. 9: su Adelardo, cf. *Ibid.*, pp. 9-10; 12-13; 21-24 e *sub voce*).

Le *Quaestiones naturales* - titolo che richiama ovviamente quello delle celebri *Naturales Quaestiones* di Seneca, e, non certo casualmente, nei mss. lat. 6286, 6385 e 6628, questa importante opera adelardiana è accompagnata dalle *Naturales Quaestiones* del grande stoico romano - sono esposte da Adelardo in settantasei argomentazioni in modo molto organico, come ha giustamente sottolineato Charles Homer Haskins: «Although the Questiones is in no sense a systematic treatise, the seventy-six problems are taken up in a regular order» (op. cit., p. 36).

La prima parte (1-6) concerne le cause della crescita delle piante sulla superficie della terra («Nepos: Quaero itaque qua ratione herbae a terra nascuntur»: ed. Müller, p. 5), per concludersi, sempre da parte del *nepos* - personificazione ad un tempo reale e fittizia della staticità di una cultura occidentale chiusa, e preclusa, alla vera indagine delle reali cause dei fenomeni naturali - con l'affermazione: «IV: Quod quia aër eis id quodammodo desiderantibus addere non potest, tota ratio tua debilitata est et universorum effectus ad Deum magis referendus est» (ed. cit., p. 8). Seguono le questioni relative agli animali (7-14), quelle concernenti la struttura del corpo umano, comparata a quella degli animali (15-16); vengono poi affrontate argomentazioni tipicamente psicologiche (17-32), cui fanno seguito nuovamente quelle riguardanti le caratteristiche tipiche del corpo umano, non più messe a confronto con quelle del mondo degli animali, ma considerate come proprie in senso specifico, mentre le rimanenti questioni (48-76), riguardano problemi di meteorologia e di astronomia. Nell'intera opera fa da *leit motiv* e da guida alla comprensione del nesso tra tensione razionale e consapevolezza delle realtà specificamente autoritative, una affermazione iniziale di Adelardo, che rivendica vibratamente il primato dell'indipendenza della *vis intellectualis* in quanto tale, svincolata da qualsiasi strettoia coercitiva o di compromesso: «Habet enim haec generatio ingenitum vitium, ut nihil, quod a modernis reperiatur, putet esse recipien-



dum. Unde fit, ut, si quando inventum proprium publicare voluerim, personae id alienae imponens inquam: 'Quidam dixit, non ego'. Itaque, ne omnino non audiar, omnes meas sententias dominus quidam invenit, non ego» (ed. cit., p. 1).

A buon diritto Charles Homer Haskins ha pronunciato cinquantadue anni fa queste parole, ancor oggi di grande rilievo: «Adelard occupies a position of peculiar importance in the intellectual history of the Middle Ages [ . . . ] his attitude was one of personal inquiry and not mere blind receptivity [ . . . ] he showed a spirit of independent inquiry and experiment quite his own. Fragmentary as our information is, it reveals something of the originality and many-sidedness of the man; and if further research should lead to new discoveries concerning his life or writings, it will throw light on one of the most interesting and significant figures in mediaeval science» (cf. Haskins, op. cit., p. 42).

La disamina del *nepos*, già riportata precedentemente, sul fallimento possibile della *vis rationis* e dunque sulla ferrea necessità di riportare solo a Dio l' *effectus universorum* (ed. cit., p. 8), sollecita, da parte di Adelardo - incarnazione del progresso intellettuale aperto ad ogni rischio dinanzi alle novità scientifiche da indagare - una risposta che è un vero prodigio di sintesi di tensione teologica razionale e di curiosità scientifica sui problemi della natura: «Deo non detraho. Quidquid enim est, ab ipso et per ipsum est. idipsum tamen confuse et absque discretione non est, quae, quantum scientia humana procedit, audienda est. In quo vero universaliter deficit, ad deum res referenda est. Nos itaque, quoniam nondum inscita pallemus, ad rationem redeamus» (ed. cit., p. 8). Alistair Crombie ha commentato questa presa di posizione adelardiana con le seguenti parole: «Con questa osservazione la concezione medievale della natura si avviava a superare il grande spartiacque che divide il periodo in cui l'uomo guardava alla natura per ricavarne esempi d'ordine morale e quello in cui cominciò a studiare la natura per quello che essa è» (cf. Crombie, op. cit., p. 23).

Quanto segue, pronunciato sempre da Adelardo a fronte di un nipote sempre più attento ad imparare le regole di una lettura razionale dell'universo - Hans Blumenberg ha scritto un intero volume, divenuto ormai un classico nel suo genere, sulla: *Lesbarkeit der Welt* (Frankfurt 1981) - , rappresenta il nocciolo del pro-

blema, il centro costitutivo del discorso anche a livello metodologico e si configura essenzialmente come incontro/scontro del rapporto tra la *ratio* e l' *auctoritas*: «Ego enim aliud a magistris Arabicis ratione duce didici, tu vero aliud auctoritatis pictura captus capistrum sequeris. Quid enim aliud auctoritas dicenda est quam capistrum? [. . .] Nisi enim ratio iudex universalis esse deberet, frustra singulis data esset» (ed. cit., p. 11).

Lasciando ora da parte il riferimento, così caro ad Adelardo, ai *magistris Arabicis*, la stessa priorità riconosciuta così chiaramente dal nostro filosofo alla ragione di contro allo stesso principio di autorità osservato e seguito supinamente a scapito di ogni possibile e vera intelligenza dello stesso reale, non può non richiamare alla nostra consapevolezza le fiere parole pronunciate secoli prima, nel corso del *Liber primus* del *Periphyseon*, da Giovanni Scoto Eriugena: «N<utritor> Rationem priorem esse natura, auctoritatem uero tempore didicimus. Quamuis enim natura simul cum tempore creata sit non tamen ab initio temporis atque naturae coepit esse auctoritas, ratio uero cum natura ac tempore ex principio rerum orta est. A<lumnus> Ethocipsa ratio docet. Auctoritas siquidem ex uera ratione processit, ratio uero nequaquam ex auctoritate. Omnis enim auctoritas quae uera ratione non approbatur infirma uidetur esse, uera autem ratio quoniam suis uirtutibus rata atque immutabilis munitur nullius auctoritatis astipulatione roborari indiget. Nil enim aliud uidetur mihi esse uera auctoritas nisi rationis uirtute reperta ueritas» (ed. Sheldon-Williams/Bieler, 1968, pp. 196-198).

Con Adelardo non si tratta più di dare una esegesi del Libro dei libri, la Bibbia, ma è il mondo stesso, l'universa realtà a divenire il libro per eccellenza: le strutture del cosmo, del reale vengono indagate, si bussa alla porta misteriosa della natura per accedere ai suoi segreti. Matematica ed astrologia, cosmologia ed astronomia, filosofia della scienza e scienza della natura s'incontrano, s'incrociano generando una nuova concezione interpretativa del mondo: una visione del mondo in cui la *vis rationis* svolge un ruolo decisivo.

E' in un tale quadro che va colta l'importanza del ricorrere del *sola ratione* nelle *Quaestiones naturales*. Va detto peraltro che il segno semantico *sola ratione* ricorre una sola volta nelle *Quaestiones* e precisamente nella *Quaestio* finale, la settantaseiesima (ed. cit., p.

69), mentre, nella forma del caso nominativo, l'espressione ricorre due volte: nella *Quaestio* sesta, quella conclusiva sulle cause della crescita delle piante, che viene proferita da Adelardo, e nella *Quaestio* settima, quella che segna l'inizio della discussione sul genere degli animali, e che viene pronunciata dal *nepos* (ed. cit., p. 12).

Vediamo ora i singoli passi:

Adelardus Bathensis, *Quaestiones naturales*, *Quaestio* 6 (ed. Müller, p. 12, ln. 4/12):

«Adelardus: Neque tamen id ad vivum reseco, ut auctoritas me iudice spernenda sit. Id autem assero, quod prius *ratio* inquirenda sit, ea inventa auctoritas, si adiacet, demum subdenda. Ipsa vero *sola* nec fidem philosopho facere potest, nec ad hoc adducenda est. Unde et logici locum ab auctoritate probabilem, non necessarium esse consenserunt. Quare si quid amplius a me audire desideras, rationem refer et recipe. Non enim ego ille sum, quem pellis pictura pascere possit. Omnis quippe littera meretrix est, nunc ad hoc nunc ad illos affectus exposita.»;

*Quaestio* 7 (ed. cit., p. 12, ln. 13/17):

«Nepos: Sit sane, ut postulas, cum mihi rationabiliter opponere facile sit, neque Arabum tuorum auctoritates sequi tutum sit. Stet igitur: inter me et te *ratio sola* iudex sit.»;

*Quaestio* 76 (ed. cit., pp. 68, ln. 36/39-69, ln. 1/9):

«Nepos [. . .] Sed quia in principio disputationis nostrae eo tenore convenimus, ut rationem magis quam auctoritatem sequeremur, quia etiam hactenus dissertum est, ut a rebus infimis usque ad summitatem ascensum sit, quia demum ita sermo processit, ut de deo, efficiente omnium causa, mentio facta sit, hic praecipue mentis intentio acuenda est. Scientia etenim mea nulla est, nisi de illo sciam. Nunc igitur, quia deum quidam esse perhibent, alii vero, idipsum negant, qui vero esse asserunt, alii materiam, alii formam, alii mundum, quidam aplanon, quidam solem deum esse dissentiunt, a te quidem, utrum sit, vel non sit, et quid etiam sit, quidve agat, *ratione sola* auctoritatis adulatione seclusa audire desidero.».

Nel primo dei tre testi riportati, si evince la chiara intenzionalità di riconoscere la priorità dell'indagine razionale su qualsiasi altra sfera dell'investigare, e alla *ratio sola* viene conferita valenza autoritativa, e in modo tale che il ricorso all'autorità della ragione diviene *ipso facto* punto di passaggio obbligato per chiunque



voglia applicare la propria intelligenza a parametri investigativi non meramente orientati a considerazioni solo formalmente letterali, dato che, osserva Adelardo: 'Omnis quippe littera meretrix est'. Nella risposta del *Nepos* - e, dunque, i primi due testi, fine *Quaestio* sesta ed inizio della settima, vanno letti, ed interpretati, *insieme* - affiora già la propensione a far propria, e in modo pienamente consapevole, la rivendicazione adelardiana ad una matura libertà razionale: 'Stet igitur: inter me et te *ratio sola* iudex sit': una rivendicazione che, riconoscendo la priorità della *vis rationalis*, solamente ad essa assegna la capacità di valutare giudicando. Sullo sfondo, evocato dal richiamo alle *Arabum auctoritates*, si profila quanto Adelardo aveva enunciato in apertura di discorso, nel denunciare il profondo divario tra il 'capestro' di un principio di autorità seguito passivamente, e la libera guida della ragione ('ratione duce'), sull'esempio degli *Arabici magistri* (cf. Cochrane, *Adelard of Bath* cit., p. 43).

Il terzo, ed ultimo, testo che interessa e che, come si è già avuto modo di preannunciare, è l'unico ad incastonare il *sola ratione*, risulta chiaro e di non difficile esegesi. Il testo viene proferito dal *Nepos*, definitivamente 'convertito' alle novità razionali adelardiane, e dunque propenso ad affrontare l'*iter*, non scèvro da rischi, di una cultura non più sicuramente ancorata a riferimenti tradizionalmente riconosciuti: è proprio lui infatti a richiamare i criteri stabiliti di comune accordo *in principio disputationis* (cf. ed. cit., p. 1; *Quaestio* 5, ed. cit., pp. 11-12; *Quaestio* 7, ed. cit., p. 12 = secondo dei tre testi riportati precedentemente), criteri, come abbiamo avuto modo di constatare, che stabilivano di lasciarsi guidare nella discussione dialogica più dalla ragione che da un qualsivoglia principio di autorità. Ed il discorso, che apparentemente si conclude con le parole della *Quaestio* 76 (per due volte proferite da Adelardo e per ben tre volte dal *Nepos*), in realtà non si conclude, ma si apre alle imprevedibili prospettive di un nuovo metodo di ricerca, proprio con quel deciso richiamo alla sola forza della *ratio*: il *Nepos* risulta desideroso di comprendere e pronto ad imparare: 'a te quidem, utrum sit, vel non sit, et quid etiam sit, quidve agat, *ratione sola* auctoritatis adulatione seclusa audire desidero'.

Chiaramente sulle tracce di sant'Agostino, Giovanni Scoto Eriugena e sant'Anselmo, quell'Adaelardus Bathensis, che, non solo



affrontò un nuovo modo di interpretare le leggi della natura, ma mise in pratica un nuovo metodo di affrontare il discorso su Dio - erede in questo di sant'Anselmo - , seppe affermare la piena dignità razionale dell'uomo in un orizzonte di ricerca che *comunque* - sia o non sia stato egli veramente presso quegli Arabi che amò segnalare come testimoni della libertà di giudizio, abbia conosciuto o meno la loro lingua - consegnava *de facto* all'Occidente latino una visione scientifica del mondo, ben più più ampia ed articolata di quella fino ad allora in uso.

Lasciamo ora le *Quaestiones naturales* di Adelardo di Bath per considerare il ricorrere del segno semantico *sola ratione* in Guglielmo di Saint-Thierry, il terz'ultimo degli Autori che ci interessano. E, prossimi come si è alla conclusione del nostro *iter* di ricerca, si può già anticipare che l'indagine relativa al *sola ratione* negli Autori che vanno ancora interrogati in questa Sede, non richiederà tappe impegnative risultando i testi da analizzare meno complessi di quelli che finora abbiamo esaminato.

### 'Sola ratione' in Guglielmo di Saint-Thierry

#### Premessa biografica

Guglielmo di Saint-Thierry nacque verso il 1075/1080 a Liegi - la stessa città nei cui dintorni ebbe inizio, verso il 1076, la parabola terrena di Ruperto di Saint-Laurent, il futuro abate della chiesa di San Eriberto a Deutz, che fu sì suo contemporaneo, ma ebbe una vita ben più breve, anche se non meno operosa - e terminò la sua esistenza terrena a Signy, nelle Ardenne, l'otto settembre, non si sa ancora con certezza se dell'anno 1148 o 1149. Nell'arco dunque di circa un settantennio egli ha lasciato in eredità ai posteri una testimonianza, nell'esistere e nell'operare; nell'esperienza mistica e nella produzione scientifica, che ne fanno l'erede di una tradizione spirituale, e culturale, contrassegnata da una profonda tensione trinitaria e da una inalienabile ricerca di sintesi, come i suoi stessi numerosi scritti documentano <sup>94</sup>.

<sup>94</sup> Su Liegi, e relativa bibliografia, cf. ARDUINI, *Rupert von Deutz*, 1988, cit., pp. 36, 51-57, 88-90 e *sub voce*; su Guglielmo di Saint-Thierry, pp. 12, 27, 29, 64, 104-105 e *sub voce*. Si vedano: Jean-Marie DECHANET, *Guillaume de Saint-Thierry* in: DSpir 6, 1967, coll. 1241-1263; ID., *Guillaume de Saint-Thierry: aux sources d'une pensée*, Paris 1978; Stanley CEGLAR, *William of Saint-Thierry*:

Il suo nome è divenuto familiare, soprattutto ai medievisti, insieme a quelli di san Bernardo (che conobbe personalmente e alla cui esperienza mistica e letteraria attinse, durante lunghi anni, ispirazione [soprattutto dal *Cantico dei Cantici*] e consigli (anche se non sempre seguiti), e sul quale ebbe modo di redigere una vera e propria biografia: cf. *Vita Bernardi Claraevallensis abbatis*, ed. P. Sinz <*Vita prima*>, Düsseldorf 1962 = PL 185, 1879, coll. 225A-268A); e di Pietro Abelardo, che ebbe forse occasione di incontrare già nel 1113 a Laon, e contro il quale ebbe modo di prendere posizione sia con Lettere - tra le quali la ben famosa *Epistula* 326 del *Corpus Epistolarum Bernardinum* (cf., ad esempio, Jean Leclercq, RBén 79, 1969, pp. 377ss.), sia con scritti quali la *Disputatio adversus Petrum Abaelardum* (PL 180, 1902, coll. 249A-282C) e lo *Speculum fidei* (ed. Jean Déchanet, O. S. B., SChrét 301, Paris 1982, Série des Textes Monastiques d'Occident, n. 50): tutti scritti che influenzarono in notevole misura le decisioni prese da san Bernardo per la condanna dell'opera del *magister Palatinus* nel ben noto Concilio di Sens.

In questa Sede interessa in particolare l'opera all'interno della quale ricorre il segno semantico *sola ratione*. Si tratta della *Expositio super epistulam ad Romanos*, lavoro di carattere dichiaratamente esegetico, la cui stesura iniziale vien fatta risalire all'anno

the Chronology of His Life with a Study of His Treatise 'On the Nature of Love', His Authorship of the 'Brevis Commentatio', the 'In lacu' and the 'Reply to Cardinal Matthew', Diss. Washington 1971; Ann Arbor 1972; Goulven MADEC, *A propos des sources de Guillaume de Saint-Thierry*, in REA 24, 1978, pp. 302-309; Ambrogio Maria PIAZZONI, *Guglielmo di Saint-Thierry: il declino dell'ideale monastico nel secolo XII*, Roma 1988 (Studi Storici, Fasc. 181-183): purtroppo, in quanto pubblicato un anno prima, questo Studio non ha potuto valersi del lavoro di raccordo di Paul Verdeyen S. I. nella sua edizione critica dell' *Expositio super epistulam ad Romanos* (Guillelmi a sancto Theodorico *Opera omnia*, Pars I), CCCM 86, 1989; cf. l'importante *Introduction generale*, pp. V-LI: V-XXIII (linee biografiche); XXIV-XXXI (le opere e la loro cronologia); XXXII-LI (Bibliografia su fonti e studi). Si veda anche il recente volume di Michael STICKELBROEK, 'Mysterium venerandum'. *Der trinitarische Gedanke im Werk des Bernhard von Clairvaux*, Münster i. W. 1994, BGPhThM N. F., Band 41; cf. in part., l'*Exkurs: Die trinitarische Anthropologie des Wilhelm von Saint-Thierry* alle pp. 191-196 e le voci: Pietro Abelardo; Guglielmo di Saint-Thierry. Si consulti infine il volume: *Saint-Thierry, une abbaye du VIe au XXe siècle*, Actes du Colloque international d'histoire monastique (Reims/Saint-Thierry 1976), Saint-Thierry 1979.

1137. Il passo dell'*Expositio* che incastona il *sola ratione* richiama due luoghi testuali di sant'Agostino dei quali vengono indicate qui di seguito le precise referenze:

Guillelmi a sancto Theodorico  
*Expositio super epistulam ad Romanos*, 2  
(ed. Paulus Verdeyen S. I., CCCM 86,  
1989, p. 33, ln. 32/35):

Cf. AUG., *Expositio  
ad Galatas*, 19-20  
(Ex 20, 13-16)

(ed. Ioannes Divjak,  
CSEL 84 sect. IV/1,  
1971, pp. 76-78);

«Quantum uero spectat ad mores, lex scripta et  
lex naturalis paene eadem est, aequae communis  
tam Iudaeis quam gentibus, nisi quod alter  
scriptam eam habet in tabulis et in ratione, alter  
in *sola ratione*»

Cf. AUG., *Contra  
duas epistulas pelagia-  
norum* 3, 4, 10  
(ed. Carolus F. Urbai/  
Josephus Zycha,  
CSEL 60, 1913, p.  
496: cf. Arduini,  
RFNS 83, 1991, 1-2,  
pp. 111-112).

Il contesto entro il quale collocare la citazione desunta dalla *Expositio super epistulam ad Romanos*, 2 è introdotto da Rom 2, 11: 'Non est enim personarum acceptio apud Deum', che trova il suo riflesso più proprio nel celebre versetto biblico di Iac 2: 'fratres mei nolite in personarum acceptione habere fidem Domini nostri Iesu Christi gloriae'.

L'esegesi di Guglielmo di Saint-Thierry è interessante nella misura in cui egli pone l'accento sull'*anima rationalis*: essa, anche se otte-nebrata dalla cupidigia e dagli affanni mondani, è pur sempre rischiarata dallo stesso *lumen veritatis*, dal quale trae origine e vigore ogni forza propulsiva e creativa. Guglielmo infatti, sempre nell'*Expositio*, afferma che: «Non esiste anima umana, sia pur perversa, nella cui coscienza - se ha mantenuto la capacità di raziocinio - Dio non possa esprimersi: 'Nulla enim est anima, quamuis peruersa, quae tamen ratiocinari possit, in cuius conscientia non loquatur Deus'»: *Expositio*, 2, (ed. Verdeyen, p. 33, ln. 7/8).

Il riferimento biblico trova inoltre riscontro in Rom 12, 5-6:

Ita multi unum corpus sumus in Christo  
singuli autem alter alterius membra

habentes autem donationes secundum  
gratiam quae data est nobis differentes  
sive prophetiam secundum rationem fidei.

Guglielmo di Saint-Thierry richiama Rom 12, 5-6 in un importante passo dell' *Aenigma fidei* (opera redatta nel biennio 1142-1144: cf. P. Verdeyen, CCCM 86, 1989, pp. XXIII-XXXI [cronologia delle opere]: XXIX; ma sempre del Verdeyen si veda la Introduzione biografica: pp. V-XXIII), ove si legge: «Idcirco autem dicimus secundum rationem fidei, quia modus hic loquendi de Deo habet propria verba, rationabilia quidem, sed non intelligibilia, nisi *in ratione fidei, non autem in ratione sensus humani*» (cf. ed. Marie-Madeleine Davy in: Ead., *Deux traités sur la foi. Le miroir de la foi. L'enigme de la foi*, Paris 1959, Bibliothèque des textes philosophiques, p. 132).

E già Kurt Ruh, in un importante studio recentemente dedicato alla *Geschichte der abendländischen Mystik* (Erster Band: *Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts*, München 1990, su Guglielmo di Saint-Thierry: pp. 276-319), analizzando in particolare il concetto che Guglielmo aveva dell'*anima rationalis*, ha così scritto: «Ich möchte am ehesten an die *ratio fidei* Röm. 12, 6 als biblischen Ausgangspunkt denken, entspricht doch bei Bernhard und Wilhelm die Vernunft der Glaubenserkenntnis. Dazu tritt die geläufige Vorstellung von der *anima rationalis*» (cf. Ruh, *Geschichte*, I, cit., p. 314; si veda anche: E. R. Elder, *William of Saint-Thierry: Rational and Affective Spirituality*, in: *The Spirituality of Western Christendom*, Kalamazoo (Michigan), Cistercian Studies Series [d'ora innanzi: CSS], 30, pp. 85-105).

Sia o non sia identificabile proprio in Origene la concezione che Guglielmo ebbe dell'*anima rationalis* - (cf. part., *In Jeremiam hom.* 14, 10: PG 13, 1862, col. 415 A; si veda a riguardo Yves-Anselme Baudelet, *L'expérience spirituelle selon Guillaume de Saint-Thierry*, Paris 1985, p. 108. Il testo origeniano citato da Y.-A. Baudelet ed al quale Kurt Ruh fa riferimento, suona in latino come segue: «Lux vera Filius Dei, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. Quicumque rationalis est, particeps verae lucis efficitur. Rationalis autem est omnis homo. Cum



igitur omnes homines rationales sint, in quibusdam virtus rationalis augetur, in quibusdam minuitur») - , resta fatto davvero innegabile che l'abate di Saint-Thierry lascia intravedere, nella sua stessa intuizione dell'importanza della *ratio*, più di un riferimento a fonti non solo latine, ma greche, come gli importanti contributi contenuti nel volume: *Monastic Tradition East and West. One Yet Two*, Kalamazoo 1976, Cistercian Publications, 29 hanno già da un ventennio ampiamente documentato (si veda in particolare: J. Anderson, *The Use of Greek Sources by William of Saint-Thierry, especially in the 'Enigma fidei'*, *ibidem*, pp. 242-254). Tra gli autori greci come Evagrio Pontico, Giovanni Crisostomo, Basilio, Macario, Gregorio Nazianzeno, Atanasio e, per la mediazione di Giovanni Scoto Eriugena, Massimo il Confessore e Gregorio di Nissa, Origene, malgrado il sospetto che gravava sulle sue opere, era ben presente d'altronde alla cultura dell'abate di Saint-Thierry, che lo nomina espressamente nella stessa *Praefatio* alla *Expositio super epistolam ad Romanos*, tra le *auctoritates* alle quali si richiama: Agostino, Ambrogio ed appunto Origene (cf. ed. Verdeyen, CCCM 86, 1989, p. 3).

Ambrogio Piazzoni (*Guglielmo di Saint-Thierry* cit., pp. 140-141: 140) ha inoltre posto l'accento sul fatto che: «In una collezione della biblioteca di Signy, risalente al XII secolo [ora alla Bibliothèque Municipale di Charleville: cod. 207] sono trascritti oltre alle Omelie di Origene, il suo Commento al Cantico dei Cantici, parte del commento al Vangelo di Matteo, il *De principiis* ed il Trattato della lettera ai Romani» (per la mediazione dell'Eriugena a Massimo il Confessore e Gregorio di Nissa: cf. Piazzoni, op. cit., p. 126. Ma si veda anche D. N. Bell, *William of Saint-Thierry and John Scot Eriugena*, in *Cîteaux* 33, 1982, pp. 5-28; Id., *The Alleged Greek Sources of William of Saint-Thierry*, in: *Noble Piety and Reformed Monasticism*, Kalamazoo 1981, CSS 65, pp. 109-122).

Ritornando all'esegesi relativa ad *Expositio super epistolam ad Romanos*, 2, si può notare che, attraverso il ricorso al testo biblico di Tob. 4, 16 ('Quod tibi non vis fieri, alii ne feceris') e di Matth. 7, 12 ('Quodcumque vultis ut faciant vobis homines et vos facite eis similiter'), Guglielmo introduce il concetto/problema della *lex scripta*, accettata solo dagli ebrei, e della *lex naturalis*, accolta e riconosciuta dai gentili ed anche dagli ebrei: «[...] sed

legem scriptam soli acceperunt Iudaei; legem vero naturalem, tam gentiles quam Iudaei» (*Expositio*, 2: ed. cit., p. 33, ln. 16/17). Gli effetti della *lex scripta* sono da riconoscersi in due sfere proprie, operanti in parte attraverso i Sacramenti, e in parte per mezzo della legge morale: «Omne autem sacramentum cum intellegitur, aut refertur ad contemplationem veritatis, aut ad bonos mores» (ed. cit., p. 33, ln. 28/30). Il poter contemplare la verità si fonda sull'amare solo Iddio; mentre i buoni costumi si basano sull'amore di Dio e del prossimo, in cui: *tota lex pendet et prophetae* (Matth. 22, 40). Ed è a questo punto che s'innesta la frase recante il *sola ratione*, riportata precedentemente, con il preciso rinvio a due testi di sant'Agostino.

Il riferimento esegetico a sant'Agostino è molto evidente ed esso viene preannunciato da Guglielmo di Saint-Thierry già nella stessa *Praefatio* all' *Expositio super epistulam ad Romanos*: «Epistulam Pauli ad Romanos multis et uariis et difficillimis quaestionibus inuolutam suscepimus, non ut exponamus, quod supra non est, sed ut aliqua sanctorum patrum, et maxime beati Augustini, sensa in eam uel scripta ex libris eorum et opusculis hinc inde collecta in unum hoc opusculum compingentes, suppressis quae in ea sunt quaestionum molestiis, unam continuam *non nostram, sed ipsorum texamus explanationem*. Quae tanto debebit gratior esse lectoribus, quanto eam non nouitatis uel uanitatis praesumptio adinuauit, *sed magnorum doctorum magna commendat auctoritas, praecipue, sicut dictum est, beati Augustini* [. . .]» (ed. Verdeyen, p. 3 <corsivi di chi scrive>; cf. Piazzoni, *Guglielmo di Saint-Thierry* cit., pp. 145-146: 145).

Che il vescovo d'Ipbona fosse d'altronde una delle principali fonti d'ispirazione per Guglielmo di Saint-Thierry è stato già messo in risalto da D. N. Bell dodici anni fa: cf. *The Image and Likeness. The Augustinian Spirituality of William of Saint-Thierry*, Kalamazoo 1984, CSS 78.

Nella sua trasparente linearità, il testo esaminato non richiede ulteriore commento, sì che, dopo aver così constatato che anche in Guglielmo di Saint-Thierry il ricorrere del segno semantico *sola ratione* è da collegarsi chiaramente ad Agostino, risulta possibile procedere nel nostro *iter* di ricerca, concentrando la nostra attenzione sul ricorrere del *sola ratione* in Stefano di Liciac.

'*Sola ratione*' in *Stephanus de Liciaco, prior Grandimontis quartus* (1131-1163), autore della '*Regula venerabilis viri Stephani Muretensis*'.

Siamo così giunti, come affaticati pellegrini, alla penultima tappa del nostro *iter* di ricerca, cioè all'emergere del segno semantico *sola ratione* nella *Regula venerabilis viri Stephani Muretensis*, *Regula* che porta sì il nome di Stefano di Muret, il santo eremita fondatore dell'Ordine di Grandmont (ad annum 1073, per l'approvazione di Gregorio VII: cf. P. Volk, LThK 9, 1964, col. 1047), riflettendone ammonimenti, precetti, consigli ed esortazioni, ma che è in realtà da attribuire a Stefano di Liciac, quarto priore dell'Ordine (1139-1163), che la compilò in un Prologo e sessantacinque capitoletti, cercando ovviamente di rispettare il più possibile le 'intenzioni' del santo fondatore, ma inserendovi anche delle non trascurabili 'modifiche', con il chiaro risultato di: «svuotare del contenuto più originale il suo pensiero», come ha giustamente sottolineato Laura Palma ventidue anni fa in un bel contributo dal titolo: *La povertà nell' 'Ordo' di Grandmont*, apparso in *Aevum* 48, 1974, 3-4, pp. 270-287: 276.

Le date entro le quali collocare la parabola terrena di Stefano di Thiers (dal nome e luogo gentilizi) o di Muret (dal territorio ove scelse di condurre vita eremitica: Muret, nella regione attorno alla città di Limoges, o Limosino, a circa quattrocentocinquanta metri di altezza, e a mezza lega dalla piccola borgata montana di Ambazac, non lontano [nella zona Nord-Est] dalla stessa Limoges, che allora accoglieva tra le sue mura un'abbazia benedettina) sono comprese tra il periodo 1045-1050 e l'otto febbraio del 1124. Per iniziativa di Clemente III, Stefano di Muret fu canonizzato il 21 marzo dell'anno 1189<sup>95</sup>.

<sup>95</sup> Cf. JL 16 395 (10 141) vol. II, p. 555: Clemente III Mart 21 1189, Laterani: «Ideo sacrosanctam Romanam (Bonae memoriae praedecessor) Geraldo priori et fratribus Grandimontensibus significat, se Iohanni presbytero cardinali tit. s. Marci, apostolicae Sedis Legato, dedisse mandatum, ut Stephanum ordinis Grandimontensis institutorem, sanctis ascriptum esse palam faceret». Cf. STEPHANI *Vita*, 30 in Acta SS, Februarii II, p. 204CD = PL 204, col. 1426BCD. Si vedano: Paul VOLK, *Grammontenser, Orden von Grandmont*, in LThK 4, 1960, col. 1162; Karl SUSO FRANK, *Grammontenser (Orden von Grandmont)*, in LThK 4, 1995, coll. 977-978; C. A. HUTCHISON, *The Hermit Monks of Grandmont*, Kalamazoo (Mich.), 1989, con ampia bibliografia.



Anche se è passato alla storia, e giustamente, come fondatore dell'Ordine di Grandmont, Stefano di Muret a Grandmont non è *mai* stato durante la sua esistenza terrena e il suo corpo vi venne trasportato dai fedeli discepoli *solo* dopo la sua morte, nè egli ha *mai* voluto redigere una *Regula*. L'Ordine di Grandmont infatti ebbe una vera e propria *Regula* solo nel tempo della sua terza generazione e la ebbe da un altro Stefano che, oriundo di Liciac, resse le sorti dell'Ordine come quarto Priore negli anni, come abbiamo già visto, 1139-1163. Se questo potè avvenire, lo si dovette indubbiamente al fatto che la spiritualità di Stefano di Muret riconosceva come propria *Regula solo* l'Evangelo: «Non est alia Regula nisi Euangelium Christi. Fratres, scio quod post mortem meam nonnulli requirent qualis ordo uel regula a uobis teneatur, alii causa discendi, alii causa reprehendi. Quibus humiliter respondete: 'Vos requiritis qualem regulam, ac si essent duae, cum non sit nisi una tantum regula, scilicet unitatis. Dominus Iesus Christus est solummodo uia qua ascenditur ad regnum coelorum» (*Liber de doctrina uel Liber Sententiarum seu Rationum beati uiri Stephani primi patris religionis Grandimontis ab Hugone Lacerta et sociis eius collectus ante annum 1157*, ed. J. Becquet, CCCM 8, 1968, p. 5, ln. 5/11).

Tra il 1180 ed il 1190, uno spirito animato da chiari intenti satirici quale ha rivelato d'essere Walter Map, nel dedicare ben due paragrafi del suo celebre *De nugis curialium* all'Ordine di Grandmont ed al suo fondatore, pur indicando nel secondo di essi, l'Ordine dei *Boni homines*, con il discutibile termine di 'secta': «Grandimontensium secta, que a quodam Stephano sumpsit exordium», non ha saputo, nè tantomeno voluto, tacere degli intenti di cristiana spiritualità manifestati da Stefano di Muret, sì che, pur attribuendogli erroneamente la stesura di una vera e propria *Regula* («qui regulas suas ex Evangelio scripsit»), volle dare pieno riconoscimento al fatto che Stefano di Muret avesse desunto dallo stesso Vangelo le linee fondamentali della propria testimonianza apostolica: volle inoltre sottolineare che egli, così facendo, aveva addirittura sterminato ogni avarizia («omnem exterminans avaritiam») (cf. Walter Map, *De nugis curialium*, Dist. i c. 26: ed. M. R. James / Revisione di C. N. L. Brooke/R. A. B. Mynors, Oxford 1983, Oxford Medieval Texts, p. 112; si veda anche la recente e buona traduzione italiana, con testo latino a fronte, Introduzione



ed ampio commento con precise annotazioni: Walter Map, *Svaghi di corte*, a cura di Fortunata Latella, Parma, seconda edizione 1991, in 2 volumi, Biblioteca Medievale, 10\*/\*\*: vol. 1, pp. 166-168).

Stefano di Muret compì gli studi a Benevento per la guida dell'Arcivescovo Milone (1074-1075), ardente partigiano della cosiddetta 'Riforma gregoriana', e dopo un lungo periodo trascorso a Roma scelse di condurre vita eremitica nell'austera solitudine del *nemorosus mons* denominato appunto Muret (cf. *Vita uenerabilis uiri Stephani Muretensis a Stephano de Liciaco seu alio coaetuo redacta*, capp. 11 e 12, ed. Becquet, CCCM 8, 1968, pp. 111-112).

Una scelta confermata pienamente dalla decisione di non condividere nè gli ideali della vita canonica nè quelli della *Regula* monastica, come è testimoniato dal capitolo trentaquattresimo della *Vita Stephani ampliata a Gerardo Iterii*: «Et ecce vestibus monachorum et Canonorum, de quibus interrogatis non utimur, ut videtis, quoniam tantae sanctitatis vocabula e nobis usurpamus» (Acta SS. Febr., Tomus II p. 207EF) «Nam canonicorum institutio, quae habet potestatem ligandi atque soluendi quemadmodum apostoli, supereminet potestati monachorum, ideoque, ut diximus, usurpare uitam illorum minime audemus [. . .]. Nomine autem monachorum non utimur, quia nomen sanctitatis uel singularitatis sortiti sunt uocabulum, quamquam omnes christiani possunt uocari monachi attamen illi specialiter monachi dicuntur, qui sui amplius curam [non] agunt nec aliud cogitant nisi tantummodo de Deo» (ed. Becquet, CCCM 8, p. 141, ln. 85/103).

Attorno a Stefano di Muret con il trascorrere degli anni si andò formando un piccolo, ma ben compatto gruppo di discepoli, tra i quali emerse, verso l'anno 1109, la figura significativa di Ugo Lacerta, nobile cavaliere del Limosino, alla fedeltà e testimonianza del quale dobbiamo, per nostra fortuna, il *Liber de doctrina seu rationum beati uiri Stephani primi patris religionis Grandimontis ab Hugone Lacerta et sociis eius collectus ante annum 1157* (ed. Becquet, CCCM 8, 1968, pp. 3-62): una rara e fondamentale raccolta della dottrina e dell'insegnamento di Stefano di Muret, *primus fons* per la reale conoscenza della sua spiritualità e per la stesura della *Regula* che Stefano di Liciac diede, durante il suo stesso

priorato, a coloro che avevano scelto di seguire l'esempio del fondatore, canonizzato poi da Clemente III il 31 marzo dell'anno 1189, dunque durante il priorato (1188-1198) di quel Gerardo Iterii al quale dobbiamo la già citata *Vita Stephani ampliata*.

Come ha ben notato Laura Palma (*La povertà nell' 'Ordo' di Grandmont*, cit., p. 276): «la *Regula* si apre con alcune disposizioni riguardanti l'obbedienza; seguono le misure relative alla povertà». Ma va detto chiaramente che, nella Redazione della *Regula*, Stefano di Liciac riprende i grandi temi della testimonianza cristiana di Stefano di Muret, quali il significato della povertà come via alla perfezione del cristiano, raffigurato come il *pauper Christi* per eccellenza: un *pauper Christi* chiamato peraltro alla missione-martirio di predicare il messaggio evangelico in tutta la terra (cf. Palma, *La povertà* cit., pp. 272-274), ma, nello stesso tempo, aggiunge non poche varianti al pensiero del santo eremita fondatore, nella chiara ricerca di adeguate soluzioni che risultassero tali da mitigarne l'austerità e quello che veniva, dai più, considerato un rigore eccessivo.

La polemica verso il principio istituzionale della *stabilitas*, dunque della stessa sicurezza di vita dell'ordine benedettino, si attenua, perdendo così, almeno in considerevole parte, il suo stesso spessore catartico e provocatorio; e si affievolisce quel vento di eccezionale novità e libertà che era emblematico preludio alla testimonianza francescana delle origini.

Il tentativo di inserire la tensione eremitica all'interno di una tradizionale soluzione di tipo istituzionalmente riconducibile alla testimonianza monastica *tout court* portato avanti con una certa tenacia dallo stesso Stefano di Liciac, si scontra così *de facto* con le contraddizioni inevitabilmente connesse agli stessi 'meccanismi strutturali-istituzionali' della fenomenologia strutturale del monachesimo, ed entra così chiaramente in profonda crisi di fronte al problema dello stesso 'potere' riconosciuto alla delicata, e fondamentale, carica del priorato, senza peraltro riuscire ad indicare le vie per adeguate soluzioni (cf. Palma, *La povertà* cit., p. 279).

E' così che la stessa 'tensione eremitica' tende a manifestarsi innanzitutto all'interno dell'essenziale richiamo alla virtù liberatrice della povertà, anche in quel suo momento emblematico rappresen-

tato dalla pratica dell'elemosina, intesa squisitamente come testimonianza dell'aver cura, secondo le proprie *facultates*, dell'altro da sé.

Ed è proprio nel capitolo ventunesimo della *Regula*, che inizia a precisarsi la misura di rigore, direi quasi pre-francescano, della ricerca di Stefano di Muret, per la mediazione del quarto priore dell'Ordine di Grandmont, di una possibile via di uscita dalle inevitabili 'sicurezze', garantite, a chiaro raggio di strutture istituzionali, dallo stesso 'ordinamento' entro il quale si collocava *de facto* lo stesso fermento 'monastico'. Come ha ben evidenziato Laura Palma: «Non è neppure ammesso di scegliere fra diverse elemosine e mandare a prendere doni dei quali non sia stata specificata la quantità» (cf. Palma, *La povertà* cit., p. 277).

Il riferimento testuale è ora al passo che ci interessa in modo particolare in quanto contenente il segno semantico *sola ratione*.

Il passo è il seguente:

*Regula uenerabilis uiri Stephani Muretensis, auctore Stephano de Liciaco, priore Grandimontensi: ad annos: 1139-1163, cap. XXI* (ed. J. Becquet, CCCM 8, 1968, pp. 80-81: 80, ln. 1/9 = PL 204, 1855, col. 1147D):

«De eleemosynis non eligendis.

Item omnes eleemosynas quas Spiritus sanctus generabit in cordibus hominum, absque inquisitione et electione uestra licite potestis accipere. Hac etiam *sola ratione*, quamuis ceterae desint rationes, cauere debetis ne a uiris saecularibus eleemosynas quaeratis, quia magis placebit eis cum uobis non quaerentibus, nec eligentibus eas dederint, quam si quaerentibus et eligentibus eas uobis praeberent. Et quo amplius hoc eis placebit, eo gratius a Deo recipientur» (sul concetto di 'elemosina' cf. *Regula*, capp. 9, 13, 19, 26, 38: ed. cit. pp. 75-76; 77-78; 80; 82; 86 e *sub voce* = *Index verborum et rerum*).

Il significato del segno semantico *sola ratione* di cui Stefano di Liciac fa uso nel passo appena riportato è così chiaro da non richiedere particolare commento; il quarto priore dell'Ordine di Grandmont è un *vir litteratus* e lo dimostra nello stesso stile in cui redige la *Regula*: conosce indubbiamente le opere di sant'Agostino ed è chiaramente da lui che anch'egli deriva l'uso del *sola ratione* che qui, nel testo di *Regula* XXI, sta ad indicare: 'per la *sola* (unica) ragione'.



Possiamo dunque avvicinarci definitivamente all'ultimo degli Autori coinvolti dalla presente ricerca: a quell' Aelredo di Rievaulx che venne chiamato: 'il san Bernardo inglese'.

*'Sola ratione' in Aelredo di Rievaulx*

Con Aelredo, abate cistercense di Rievaulx (Yorkshire), nato a Hexham (Northumberland) nel 1110, vissuto sino al 12 gennaio dell'anno 1167 a Rievaulx, dove ebbe termine la sua parabola terrena, e noto, in virtù delle sue opere spirituali, come il 'san Bernardo dell'Inghilterra' (cf. Henry Tribout de Morembert, *Aelredo di Rievaulx, santo*, in DIP 1, Roma 1974, coll. 126-128: 127; e Martin Elze, *Aelred von Rievaulx*, in TRE 1, Berlin-New York 1977, pp. 533-535), siamo giunti all'ultima tappa di questo nostro lungo *iter* investigativo.

Il segretario, e discepolo, di Aelredo, Walter Daniel († 1173) ne ha scritto, poco dopo la fine della sua vita terrena, vale a dire, subito dopo il 1167, la biografia: cf. *Vita Aelredi abbatis Rievalensis (The Life of Aelred of Rievaulx)*, ed. F. M. Powicke, London/New York 1950, Medieval Classics, biografia nel corso della quale, esattamente al capitolo 32 (ed. Powicke, pp. 41-42) l'autore elenca le varie opere di Aelredo, segnalando anche le trecento lettere da lui indirizzate ai romani Pontefici, ai re di Francia, Inghilterra e Scozia, all'Arcivescovo di Canterbury «et fere ad omnes episcopos tocius Angliae».

Un'attività epistolare davvero imponente, che purtroppo non ci è pervenuta e che, se fosse giunta sino a noi, avrebbe potuto certamente darci maggiori informazioni sulle varie tappe del suo *iter* terreno, soprattutto sui rapporti con la corte del re Davide di Scozia (1124-1153), corte presso la quale Aelredo, in ragione degli stessi buoni rapporti che la sua famiglia aveva con la nobiltà sia ecclesiastica che laica del Northumberland, ebbe modo di trascorrere circa dieci anni, occupandovi la mansione di *echonomus* (dispensiere), come sappiamo da Walter Daniel: «A quo» <scilicet: a rege David> «tanto amore complexus est ut eum faceret magnum in domo sua et in palacio gloriosum, ita ut rebus preesset multis, mancipiis plurimis et omnibus palatinis quasi *dominus alter et secundus princeps haberetur, egrediens et ingrediens ad imperium regis*, in uniuersis fidelis, bonis tamen familiaris et cum amore gratus, malis uero terribilis et cum dilectione seuerus. [. . .] Unde



Rex uehementer amabat eum et magis ac magis de die in diem ad altiora prouehere cogitabat, in tantum ut eum episcopatu nobilitasset primario terre sue, nisi ad Cisterciensem religionem cicius aduolasset. Erat tamen cum eo *echonomus* domus regalis et preter illum nichil agebatur intus uel foris [. . .]» (*Vita Aelredi* 2, ed. Powicke cit., pp. 3-4: corsivi di chi scrive).

Quando arrivò a corte Aelredo aveva quasi quindici anni. Alla corte del re Davide, che, secondo le parole appena citate del suo biografo «molto lo amava», Aelredo ebbe modo di dedicarsi alla propria formazione culturale; egli poteva contare sull'amicizia di Enrico, il giovane figlio del re, come egli stesso dice al termine della sua opera dedicata alla *Genealogia Anglorum Regum* e redatta negli anni 1152-1153 (cf. PL 195, 1885, coll. 711D-738A: 736D-737A: «Cum quo <scilicet: Heinrich> ab ipsis cunabulis vixi et puer cum puero crevi, cuius etiam adolescentiam adolescens agnovi, quem iuventutis flores pulsanter sicut patrem suum quem prae cunctis mortalibus dilexi, iam senili flore fulgentem, ut Christo servirem, corpore quidem, sed numquam mente vel affectu reliqui»<sup>96</sup>).

Ulteriori notizie biografiche è possibile desumere dallo stesso Aelredo (cf. A. Squire, *Aelred par lui-meme*, in CCist 29, 1967, pp. 23-36) o da fonti a lui contemporanee (si veda: A. Stacpoole, *The Public Face of Aelred*, in DR 85, 1967, pp. 183-199; 318-325; e, nel volume: *Cistercians Ideals and Reality*, Kalamazoo 1978, CCS 18, il contributo di D. Roby, *Chimaera of the North: The Active Life of Aelred of Rievaulx*, pp. 152-169). Fondamentale resta comunque l'importante ed accurata *Introduzione* di F. M. Powicke (ed. cit., pp. XXVIII-LI), anche se da rivedere e correggere in alcuni punti (si veda più avanti, per la datazione dell'opera).

Di un certo interesse risulta ancor oggi, anche se scritto ventinove anni fa, il Saggio di Raffaella Paolini, *La 'spiritualis amicitia' in Aelredo di Rievaulx*, in *Aevum* 42, 1968, 5-6, pp. 455-473. Utili ed aggiornate notizie sono inoltre reperibili ora in: Domenico Pezzini, *Introduzione a: Aelredo di Rievaulx, L'amicizia spirituale* (traduzione italiana e note a cura dello stesso), pp. 9-53

<sup>96</sup> Una buona traduzione di questo passo è reperibile ora in Domenico PEZZINI, *Introduzione a L'amicizia spirituale*, 1996, cit., pp. 9-91: 14, nota 11.

<10-17>, con importante Bibliografia (indicazione delle opere di Aelredo anche nelle edizioni critiche disponibili ad oggi, e degli studi più recenti) alle pp. 95-100 ed una valida presentazione del dialogo su *L'amicizia spirituale* alle pp. 54-77.

Luigi Pizzolato nel suo recente volume dedicato a: *L'idea di amicizia nel mondo antico classico e cristiano*, Torino 1993 (Einaudi Paperbacks. Filosofia, 238), ha tracciato le linee portanti dell'evoluzione del tema-problema 'amicitia' nelle testimonianze culturali-spirituali del mondo antico e tardo-antico, sì che possiamo meglio individuare, anche grazie al suo lavoro di scavo comparativo, le reali influenze emergenti dal testo di Aelredo, influenze che rimandano non solo a sant'Agostino, ma a sant'Ambrogio, san Gerolamo, Cassiano, Paolino di Nola e, almeno per certi aspetti, a sant'Anselmo come ha poi rapidamente sintetizzato Domenico Pezzini nella sua *Introduzione a L'amicizia spirituale*, cit., pp. 78-91.

Pare opportuno richiamare, in un tale contesto, almeno alcuni degli studi più recenti e significativi sul tema dell'amicizia, soprattutto in chiave monastica, e su Aelredo: Julian Haseldine, *Friendship and Rivalry: The Role of Amicitia in Twelfth-Century Monastic Relations*, in JEH 44, 1993, pp. 390-414; Gianni Dotto, 'Caritas' ed 'amicitia' nella spiritualità del secolo XII: Bernardo di Clairvaux ed Elredo di Rievaulx, in: *Il concetto di amicizia nella storia della cultura europea*, Atti del XXII Convegno Internazionale di Studi Italo-Tedeschi, Merano 1994, Merano 1995, pp. 546-557; Katherine Strnad-Walsh, Die 'schola caritatis' und mittelalterliche Geistigkeit, *ibid.*, pp. 201-224; Reginald Hyatte, *The Art of Friendship: The Idealization of Friendship in Medieval and Early Renaissance Literature*, Leiden 1994 (Brill's Studies in Intellectual History, 50). Si segnalano infine: Gaëtane de Briey, *Aelred de Rievaulx: L'amitié spirituelle*, Bégrolles-en-Mauges (Abbaye de Bellefontaine) 1994 (Vie monastique, 30); Katherine M. Te Pas, 'Amor, amicitia and misericordia'. A Critique of Aelred's Analysis of Spiritual Friendship, in DR 389, 1994, pp. 249-263 (viene analizzato il *De spirituali amicitia* in relazione al *De speculo caritatis* ed è posto l'accento sulla misericordia come 'forma' dell'amore di Dio, esegesi che non trova peraltro spazio nel *De spirituali amicitia*, e questo in ragione della eccessiva dipendenza di Aelredo dalle fonti cui egli fa riferimento: Antico testamento, Cicerone, e Padri della Chiesa); Pierre-André Burton, A' propos de l'amitié dans la doctrine spirituelle d'Aelred, in CCist 58, 1996, pp. 243-261.

Ritornando a considerare le linee biografiche tracciate da Walter Daniel, si ricorda ora quanto ha giustamente osservato F. M. Powicke: «The *Vita Ailredi* was written to prove Ailred's claim to sanctity. It is a piece of hagiography» (cf. Powicke, *Introduction*, p. LXXVI) e si precisa che una ulteriore notizia biografica su Aelredo è reperibile, anche se in forma assai breve e succinta, in *Acta SS Januarii I*, Venezia 1734, pp. 748-751: *Vita Aelredi*: essa è stata redatta da un anonimo Autore che lascia ben intravedere di essersi in gran parte attenuto alle indicazioni bio-agiografiche di Walter Daniel (cf. Marco A. Calabrese, *Aelredo* in: *Bibliotheca Sanctorum*, Roma 1961, pp. 276-279: 278 e 279).

Anche se modulata all'interno di una tradizionale fenomenologia agiografica, la descrizione della straordinaria dolcezza di Aelredo, secondo le stesse parole di Walter Daniel, consente di poter dire che essa non risulta rapportabile *tout court* ad un *tòpos* letterario di tipo tradizionale, ma doveva corrispondere *realiter* alla stessa 'veridicità esistenziale' del personaggio:

«Affabilitas tanta et tam inmensa copia beneuolencie in eo concurrerunt ut lesus a quoquam iniuriis non turbaretur ad iram [. . .]. Amorem pro odio, bonum pro malo, pro inuidia obsequia, et pro maledica lingua uerbum dulce opusque amicabile omnibus diebus uite sue reddere satagebat. Cuius admirabilis paciencia tunc temporis efficaciter per alterius maliciam cunctis innotuit et uelut e flore roseo spina perforato suauiissimus odor emanauit» (*Vita Aelredi* 2, ed. Powicke, p. 5).

Nella brevissima presentazione biografica (*De beato Aelredo sive Ealredo abbate Rievallensi in Anglia*), di Autore anonimo, reperibile negli *Acta SS. Ianuarius II*, Parisiis/Romae MDCCCLXVI, alla p. 30, e un poco più estesamente nel Tomus 195 della *Patrologia Latina* (Parisiis 1885) alle coll. 207-208, così leggiamo: «Inclutus Aelredus, conditus aromate morum / Et mellis favus et dulcedo fuit monachorum [. . .] / similis Bernardo caelibe vita» (p. 30); «Bernardo prope par fuit et dulcedine certat»: «Mire mellitos condit uterque favos. / Bernardo primas demus, ferat ille secundas / Proximus a primo iure legendus erat. / Par utrique aetas, ambos eademque tulere / Tempora, par ordo, par pietatis amor / Gallia Bernardum, nostrum tulit Anglia [. . .]» (coll. 207-208).



La stessa cura del discepolo/biografo nel sottolineare il significato etimologico del nome anglico Alred nella sua trascrizione latina: «Congruit eciam eius nomini interpretacio magni consiliarii, quod uersum in Latinum *totum consilium* uel *omne consilium* facit. Etenim *Alred* Anglicum est, illudque quod diximus exprimit in Latino» (*Vita Aelredi* 3, ed. Powicke, p. 8: corsivi di chi scrive), è sintomatica, e completa l'incastonatura agiografica del personaggio nel leggere in chiave profetica la stessa scelta ed imposizione del nome secondo il rito Battesimale.

Per quanto riguarda la vita monastica di Aelredo, si può ancora considerarla, con il Powicke, suddivisa in tre periodi: «For nine years he was at Rievaulx as novice, monk, confidential adviser of Abbot William, and novice-master. For about four years he was abbot of Revesby in Lincolnshire, one of the daughter-houses of Rievaulx. From the end of 1147 to his death he was abbot of Rievaulx. Aelred heard of Rievaulx when he was at York on the business of King David, probably in 1134. He decided to visit the new monastery at once» (cf. Powicke, op. cit., p. LV: *Vita Aelredi* 5, ed. Powicke, pp. 10-13). Dopo aver sostato qualche giorno a Rievaulx, Aelredo prese subito la decisione di rimanervi. Walter Daniel scrive di un *quidam familiarissimus* che avrebbe parlato per la prima volta di Rievaulx ad Aelredo, e F. M. Powicke ha avanzato l'ipotesi che si potesse trattare di uno dei due figliastri del re Davide, Waldef (Waldeve o Waltheof), che divenne canonico agostiniano a Nostell, nelle prossimità di Pontefract, e che in seguito sarebbe stato eletto alla carica di priore a Kirkham, prioria agostiniana fondata da Walter Espec nel 1122 (cf. *Vita Aelredi* 5, ed. Powicke, p. 10; cf. Powicke, *Introduction*, pp. LXXI-LXXV [Rievaulx, Kirkham and st. Waldef]; si segnala il contributo di Marsha L. Dutton, *The Conversion and Vocation of Aelred of Rievaulx: A Historical Hypothesis*, in: *England in The Twelfth Century*, Proceedings of the 1988 Harlaxton Symposium, curavit Daniel Williams, Woodbridge 1990, pp. 31-49).

Rievaulx, ove venne fondata un'abbazia cistercense dal signore di Helmsley Walter Espec nell'anno 1132, si sarebbe rivelata l'epicentro, e il trampolino di lancio, della grande espansione dei monaci cistercensi che, stabilitisi in un primo tempo, verso il 1128, dunque durante il pontificato di Onorio II (1124-1130), nella contea



del Surrey a Waverley, tendevano a dilatare la propria testimonianza istituzionale. Come in tante altre operazioni del genere, promotore di questo 'slancio cistercense' fu lo stesso san Bernardo - di utile lettura risulta: Christopher Holdsworth, *The Reception of St. Bernard in England*, in: *Bernhard von Clairvaux. Rezeption und Wirkung im Mittelalter und in der Renaissance*, curavit Kaspar Elm, Wiesbaden 1994 (Wolfenbütteler Mittelalter-Studien, 6), pp. 161-177 -; l'abate di Clairvaux diede l'incarico di fondare l'abbazia di Rievaulx al suo stesso segretario personale Guglielmo, con la collaborazione di altri monaci provenienti dallo Yorkshire: e fu proprio quel Guglielmo a reggere le sorti di Rievaulx come primo abate della fondazione fino al termine della sua esistenza terrena nel 1145 (allora, dal 1143 al 1147, Aelredo, che sarebbe stato eletto abate di Rievaulx nel 1147, era abate di San Lorenzo di Revesby nel Lincolnshire, dopo essere stato nel biennio 1142-1143 maestro dei novizi sempre a Rievaulx).

L'influenza dell'abate di Clairvaux (1115-1153) si rivelò decisiva per lo stesso sviluppo dell'Ordine, che conobbe anche il suo più alto riconoscimento istituzionale con l'elevazione al soglio di san Pietro proprio di un monaco cistercense: quell'Eugenio III (15 febbraio 1145-8 luglio 1153) per il quale san Bernardo - il «sene vestito con le genti gloriose» che Dante introduce nel XXXI Canto del Paradiso (vv. 59-60) - scrisse il Trattato *De consideratione*, che lo stesso Eugenio III gli aveva richiesto<sup>97</sup>.

Aelredo fu autore di numerose opere di vario genere: esegetico, omiletico, teologico e storico, e di un Trattato sulla vita eremitica accompagnato da una vera e propria *Regula* e noto con il titolo *De institutione inclusarum*: generalmente attribuito, almeno fino a trentacinque anni fa, alla penna di sant'Agostino, è stato invece fondatamente rivendicato come frutto dell'ingegno di Aelredo da Charles Dumont: Aelred de Rievaulx, *La vie de recluse. La prière pastorale*, SChrét 76, Paris 1961 (si veda l'*Introduction*: pp. 7-39)<sup>98</sup>.

<sup>97</sup> *De consideratione ad Eugenium papam*, in S.B.O., vol. III, ed. Jean LECLERCQ/ Henry-Marie ROCHAIS, Romae 1963: l'opera in una *Praefatio* e 5 Libri fu scritta tra il luglio del 1148 ed il 1153.

<sup>98</sup> Per un elenco delle opere di Aelredo, cf. POWICKE, op. cit. *Introduction*, pp. XCV-CII; Hoste, CCCM 1, 1971; Gaetanus Raciti, *Sermones* I-XLVI CCCM 2a, 1989 (cf. l'*Introduction* alle pp. V-XVII); ed ora Pezzini, op. cit., 1996, pp. 95-96.

In questa Sede ci occuperemo in particolare del *De spirituali amicitia*, all'interno del quale, esattamente all'inizio del Liber Tertius, ricorre due volte il segno semantico *sola ratione*.

*Il 'De spirituali amicitia' di Aelredo di Rievaulx*

Anche se l'inizio della sua stesura potrebbe risalire a subito dopo la composizione dello *Speculum caritatis* redatto nel biennio 1142-1143, vale a dire durante il periodo in cui Aelredo era maestro dei novizi a Rievaulx, il *De spirituali amicitia*, considerato nella sua interezza redazionale, è uno degli ultimi scritti di Aelredo e la redazione definitiva dei tre Libri che compongono l'opera precede di poco la stesura del *De anima*, che abbiamo nell'edizione critica di Charles Hugh Talbot, London 1952 (Medieval and Renaissance Studies, Supplement 1).

La recente proposta di datazione di Domenico Pezzini (cf. *Introduzione a L'amicizia spirituale*, 1996, cit., pp. 54-55: 55 e nota 26 come commento storico al paragrafo 41 del Libro secondo: p. 148) al periodo compreso tra il mese di aprile del 1164 ed il mese di gennaio del 1167 (ma non sarebbe stato meglio precisare: 'ed il 12 gennaio', giorno che segnò il termine della vita terrena di Aelredo?) - proposta che riprende peraltro quella già formulata da Jean Dubois (cf. *L'amitié spirituelle*, Bruges-Paris 1948: p. XCII dell'*Introduction*) - pare infatti a chi scrive ben più convincente e probante di quella avanzata da F. M. Powicke nel 1950 (cf. *Introduction* alla edizione critica della *Vita Aelredi*, cit. p. XCII: «ca. 1158-1163»), e ripresa nel 1971 da Anselmus Hoste (cf. *Preface* alla sua edizione critica del *De spirituali amicitia*, in: *Aelredi Rieuallensis Opera omnia: opera ascetica*, ed. A. Hoste-C. H. Talbot, CCCM 1, 1971, p. 281), che richiama apoditticamente la proposta cronologica di F. M. Powicke per gli anni 1158-1163, e con qualche svista: ad esempio il fatto di nominare Vittore IV, mentre si trattava di Vittore V: refuso tipografico? .

Il riferimento testuale per la datazione del secondo e terzo Libro è duplice:

a) in *De spirituali amicitia* 2, 5 (ed. Hoste, CCCM 1, 1971, p. 303, ln. 37/38) Aelredo dichiara che molti anni erano trascorsi dalla redazione del Liber Primus: «Scis <scilicet> Galterus, che è poi lo stesso discepolo e biografo Walter Daniel> autem quia plures praeterierunt anni ex quo Scheda ipsa cui de spiritali amicitia

eius <scilicet: Ivo, monaco a Wardon nel Bedfordshire (una delle abbazie che dipendevano da Rievaulx), e che, al tempo della stesura del secondo Libro, aveva terminato la sua vita terrena> Liber Primus che a sua volta, nel paragrafo 19, contiene un preciso riferimento allo *Speculum caritatis*: «Aelredus: ' Ab amore, ut mihi uidetur, amicus dicitur; ab amico, amicitia. Est autem amor quidam animae rationalis affectus [. . .]. Cuius affectus et motus in Speculo nostro, quod satis cognitum habes <scilicet: Ivo di Wardon> quam lucide potuimus ac diligenter expressimus'. » (ed. Hoste, CCCM 1, 1971, p. 292, ln. 108/115: 113/115; cf. la traduzione italiana di Domenico Pezzini, op. cit., p. 114);

b) in *De spirituali amicitia* 2, 41 il riferimento è allo scisma prima di Vittore V (Ottaviano di Monticello: 7 settembre 1159/20 aprile 1164) e poi di Pasquale III (Guido di Crema: 22 aprile 1164/20 settembre 1168): «Et ut ad haec nostra tempora ueniamus, multo certe felicius, Otto romanae cardinalis ecclesiae, ab amicissimo suo recessit Guidone, quam Iohannes suo adhaesit in tali schismate Octouiano» (ed. Hoste, CCCM 1, 1971, p. 310, ln. 276/279).

Il *De spirituali amicitia* è redatto in forma dialogica e si svolge tra lo stesso Aelredo ed alcuni monaci: nel Liber primus il dialogo ha luogo all'abbazia di Wardon (Bedfordshire) e l'interlocutore di Aelredo è Ivo, che in quell'abbazia era monaco; nel Liber secundus e nel Liber tertius gli interlocutori non sono più due, ma tre: lo stesso Aelredo, ed i monaci Graziano e Gualtiero (che è poi lo stesso Walter Daniel), e la scena si svolge in entrambi i Libri a Rievaulx.

Non risulta essere compito di chi scrive l'addentrarsi ulteriormente nella discussione su quest'opera nelle sue tematiche e caratteristiche particolari: si rimanda pertanto in proposito da un lato alle recentissime ed equilibrate pagine di Domenico Pezzini (op. cit. pp. 54-91), che indica, sia pur a grandi linee (op. cit., pp. 78-91), alcune delle fonti nell'ambito della linea tradizionale che l'Occidente latino-cristiano ha elaborato sul tema/problema dell'amicizia riconoscibili nell'opera di Aelredo, segnalando, dall'altro, prima di procedere ad esaminare il ricorrere del segno semantico *sola ratione* nel *De spirituali amicitia*, alcune pagine dovute alla penna di due autori entrambi tedeschi, pagine che sono purtroppo sfuggite alla cura bibliografica di Domenico Pez-



zini. Si tratta di Georg Misch, *Geschichte der Autobiographie*, Dritter Band: *Das Mittelalter*; Zweiter Teil: *Das Hochmittelalter im Anfang*, Erste Hälfte, Frankfurt/Main 1959, pp. 464-504 (*Die Selbstbekenntnisse des schottischen Zirstenzienser-Abtes Ailred von Rievaulx*): pp. 485-504 sul *De spirituali amicitia* in particolare; e di Kurt Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik*, I, München 1990 cit., pp. 330-341.

*'Sola ratione' nel 'De spirituali amicitia'*

Il segno semantico *sola ratione* ricorre due volte nel *De spirituali amicitia*, sempre all'interno del secondo paragrafo del Liber Tertius e sempre da parte dello stesso Aelredo:

*De spirituali amicitia* 3, 2 (ed. Hoste, CCCM 1, 1971, p. 317, ln. 17/27):

«Aelredus: 'Fons et origo amicitiae amor est, nam amor sine amicitia esse potest, amicitia sine amore numquam. Amor autem aut ex natura, aut ex officio, aut ex *ratione sola*, aut ex solo affectu, aut ex utroque simul procedit. Ex natura, sicut mater diligit filium. Ex officio, quando ex ratione dati et accepti, quodam speciali affectu coniungimur. Ex *sola ratione*, sicut inimicos, non ex spontanea mentis inclinatione, sed ex praecepti necessitate diligimus. Ex solo affectu, quando aliquis ob ea sola, quae corporis sunt, uerbi gratia pulchritudinem, fortitudinem, facundiam, sibi quorundam inclinatur affectum'».

Vediamo ora il testo nella traduzione di Domenico Pezzini (op. cit., pp. 161-162):

«Aelredo: 'La fonte e l'origine dell'amicizia è l'amore, poichè ci può essere amore senza che ci sia amicizia, ma non ci può mai essere amicizia senza amore. L'amore, a sua volta, nasce o dalla natura, o dal dovere, o dalla *sola ragione*, o dal solo sentimento, o da questi due insieme. Per natura, ad esempio, la madre ama il figlio. Per dovere, in ragione di qualche cosa che si dà o si riceve, ci si lega con un affetto speciale. In nome della *ragione soltanto* amiamo i nemici, non per una spontanea inclinazione del cuore, ma per obbedire ad un comandamento. Ci muove solo il sentimento quando siamo attratti verso qualcuno solo per certe qualità fisiche, come la bellezza, la forza, la bravura nel parlare'».

Se il testo appena riportato è davvero fondamentale per la esatta valutazione, e comprensione, del significato e del valore che Aelredo attribuiva al concetto dell'amicizia, nelle sue varie formula-



zioni; e se esso rivela d'essere momento centrale di tutta l'opera, nel suo stesso richiamare direttamente quanto l'abate di Rievaulx aveva già scritto nello *Speculum caritatis* 3, 20 («La carità è amore, ma non ogni amore è carità»: cf. John McEvoy, *Les 'affectus' et la mesure de la raison dans le Livre III du 'Miroir'*, in CCist 55, 1993, pp. 110-125; ma si veda anche Pezzini, *Introduzione*, cit., pp. 46-49); non altrettanto rilevante risulta essere l'uso che Aelredo vi fa del segno semantico *sola ratione*, che, nella sua resa nella lingua italiana, suona, come abbiamo appena constatato: 'dalla *sola ragione*'; e 'per la *sola ragione*' (come chi scrive preferisce rendere l'espressione testuale latina).

Il rimando al *Prologus* al *De spirituali amicitia* è qui d'obbligo, non solo perchè in esso l'autore chiarisce il disegno ed il fine del dialogo: «Opusculum igitur istud in tribus distinximus libellis. In primo quid sit amicitia, et qui eius fuerit ortus uel causa commendantes. In secundo eius fructum excellentiamque proponentes. In tertio quomodo et inter quos possit usque in finem indirupta seruari, prout potuimus enodantes» (ed. Hoste, CCCM 1, 1971, p. 288, ln. 32/40; si veda: John McEvoy, *Notes on the Prologue of St. Aelred of Rievaulx's 'De spirituali amicitia'*, in *Traditio* 37, 1981, pp. 396-411), ma soprattutto perchè, già nel *Prologus*, emergono visibilmente precise assonanze testuali e concettuali con luoghi delle *Confessiones* di sant'Agostino, come chiunque conosca l'opera biografica del vescovo d'Ipbona può constatare, e come McEvoy, nel Saggio appena citato, ha reso di pubblica certezza esegetica; ma il riferimento testuale è ancora una volta a quanto ha scritto Walter Daniel nella *Vita Aelredi*, 42: «Legebat autem libros quorum litera lacrimas elicere solet et edificare mores, et *maxime Confessiones Augustini* manibus portabat assidue [. . .]» (ed. Powicke, cit., p. 50: corsivo di chi scrive).

Nelle *Confessiones* non risulta trovar luogo l'uso del *sola ratione*; ma certamente Aelredo - ed una attenta lettura delle sue opere teologiche ed omiletiche lo conferma - conosceva bene tutto quanto Agostino aveva scritto.

Nel Trattato dialogico in tre Libri *De anima* - che, sempre attraverso le parole di Walter Daniel sappiamo essere stata l'opera alla quale Aelredo ancora lavorava al momento della sua fine terrena: «[. . .] de anima, id est de illius natura et quantitate ac subtili-

tate atque nonnullis aliis ad animam pertinentibus, duos libros perfecit, et tercium paene usque ad finem deduxit, sed ante finem suum in hac uita eius in literam finem non conclusit» (*Vita Aelredi* 32, ed. Powicke cit., p. 42) - il riferimento alle fonti emerge con precisione sia dalla lettura del testo nell'edizione critica di Charles Hugh Talbot, sia dallo stesso *Index auctorum*.

E, tra gli autori più familiari ad Aelredo, quali Ambrogio, Boezio, Cassiodoro, Gregorio Magno, Giovanni Scoto Eriugena e Beda, Agostino risulta ancora una volta vincente per il numero dei riferimenti testuali: di Agostino Aelredo conosceva bene il *De quantitate animae*, come le diciannove citazioni messe in luce da Charles Hugh Talbot confermano (cf. op. cit., p. 161); e da Agostino anche Aelredo, come quasi tutti gli autori considerati nel presente Saggio, deriva l'uso del segno semantico *sola ratione*.

Siamo così giunti al termine di questo nostro lungo *iter* investigativo sul ricorrere del segno semantico *sola ratione* in alcuni Autori della Cristianità latina in età tardo-antica e medioevale, da Prudenzio ad Aelredo di Rievaulx.

Come si è già avuto modo di anticipare in apertura di discorso, la speranza di poter riuscire ad individuare, proprio attraverso il ricorrere del segno semantico *sola ratione* nel *Dialogus quae sit vita vere apostolica*, l'Autore, tuttora anonimo, di un' opera così significativa ed importante, che verrà pubblicata nell'Edizione critica degli *Opera apologetica* di Ruperto di Deutz, ma in *Appendice* in quanto tuttora *nessuna probante certezza esegetica* consente di poter attribuire il *Dialogus* all'abate di Deutz, è andata purtroppo delusa: se anche infatti si è riusciti ad accertare che il *sola ratione* è reperibile sia in Ruperto di Deutz che in Onorio di Ratisbona, tutta la ricerca ha potuto individuare, e senza alcuna ombra di dubbio, che il *fons primus* di un tale importante segno semantico è rappresentato da sant'Agostino, che risulta così ancora una volta vincente, anche se altri Autori, particolarmente significativi e tali da costituirsi a loro volta in riferimenti obbligati quali l'Eriugena e sant'Anselmo, hanno impresso a quel particolarissimo segno semantico il loro inconfondibile stile. E va da sé che lo stesso ricorrere del *sola ratione* nelle opere del vescovo d'Ipbona toglie qualsivoglia senso, e fondamento, alla possibilità esegetica di riuscire, per questa via, a ri-conoscere (o solo, intravedere) la 'reale' fisio-

nomia dell'Autore del *Dialogus quae sit vita vere apostolica*.

Non per questo si ritiene di aver fatto opera vana.

Se infatti, per quanto attiene direttamente il *Dialogus*, questa ricerca - che conclude, si spera degnamente, i *Prolegomena* all'Edizione critica per il volume 28 della *Continuatio Mediaevalis* del 'Corpus Christianorum', volume che è ormai prossimo a venir reso di pubblica lettura - non ha dato l'esito sperato, essa è riuscita ad individuare e presentare alcuni importanti Autori nei quali il *sola razione* ricorre (su testi di altri Autori dei secoli undicesimo e dodicesimo, si discuterà ulteriormente, ma in altri, e diversi, contesti scientifici: si veda, per ora, la nota asteriscata, *supra*), contribuendo così, già in questa Sede, alla ri-costruzione di alcune delle linee certamente più significanti della storia intellettuale della Latinità europea Occidentale di età tardo-antica e medioevale.

Come già si diceva, l'attenzione di chi scrive si è andata concentrando, nel procedere della ricerca, su altri Autori, dei secoli undicesimo e dodicesimo, nei quali ricorre il segno semantico *sola razione*, Autori sui quali si è preferito non affrontare la discussione in questa Sede, per due ragioni essenziali.

La prima, per non rendere troppo ardua la lettura e la comprensione di quanto si è venuti qui discutendo, risultando già questo Saggio notevolmente ampio ed impegnativo; la seconda - e certamente tale da rivelarsi decisiva - in ragione delle stesse linee esegetiche, che affiorano chiaramente dalla presente trattazione nel loro palese intento di far *aliquomodo*, almeno per quanto attiene a Giovanni Scoto Eriugena, Ruperto di Deutz ed Onorio di Ratisbona (Augustodunensis), da degno corollario alla Edizione del *Dialogus quae sit vita vere apostolica*.

Di tali ulteriori Autori verranno qui richiamati ora i nomi ed i Titoli delle opere che interessano, per consentire all'accorto Lettore di queste pagine una complessiva chiarezza e la necessaria informazione.

Essi sono, in ordine cronologico: Odo Tornacensis O. S. B., episcopus Cameracensis (ca. 1050-19 giugno 1113): *De peccato originali libri tres* (PL 160, 1880, coll. 1071A-1102D); Guibertus de Novigento O. S. B. (1053-1124/1125): *De sanctis et eorum pigneribus* (ed. R. B. C. Huygens, CCCM 127, 1993); Hugo de sancto Victore († 11 febbraio 1141): *Didascalicon. De studio legendi*, ed. Charles Henry Buttmer, Washington 1939; Johan-

nes Saresberiensis (1115/1120-1180): *Epistula 15 ad Adrianum quartum papam* (in: *The Letters of John of Salisbury*, vol. I: *The Early Letters* [1153 - 1161]: ed. W. J. Millor and H. E. Butler, revised by C. N. L. Brooke, London-Edinburgh-Paris-Melbourne - Toronto and New York, 1955); e infine Guillelmus de sancto Jacobo Leodii (saec. XII, ma l'opera che interessa, il *Liber de Benedictione Dei* [ed. N. M. Haring, in AHDL 47, 1972], risulta databile agli anni 1153-1157).

Per quanto attiene in particolare alla testimonianza reperibile nell'*Epistularium* di Giovanni di Salisbury, lo studio relativo ha reso necessario intervenire a chiarire alcuni dei problemi che l'*iter* biografico dell'Autore di quella 'guida all'uomo politico' che è il *Policraticus* ancora presenta. A questo fine si sono affrontate, con l'aiuto di Fonti a lui contemporanee, *quaestiones* anche cronologiche sulle quali pesa tuttora più di un equivoco esegetico. I risultati delle indagini verranno resi di pubblica lettura in un ulteriore Saggio con il Titolo: *Contributo alla ricostruzione biografica di Giovanni di Salisbury. Per la datazione dell' 'Epistula 361 ad Theobaldum Archiepiscopum <Cantuariensem> pro Ioanne Saresberiensis di Bernardo di Clairvaux*, Saggio che verrà pubblicato nella Collana *Bibliotheca Erudita* dell'Università Cattolica di Milano.

Il segno semantico *sola ratione* svela così, ancora una volta, la sua importanza anche in quel farsi tramite ad una più consapevole e matura comprensione storica degli Autori nei quali esso ricorre, in virtù della sua funzione di mediazione ai problemi del loro tempo.



# The Creation of a Literary Memorial: The Letter Collection of Peter of Celle<sup>1</sup>

by

J. HASELDINE  
(*Sheffield*)

## INTRODUCTION

The processes of editing, selection and refinement which went into the compilation of the great letter collections of the central middle ages are often as elusive as the characters they help to conceal. The organisation of letter collections is rarely chronological; their themes are predominantly spiritual exhortation, friendship and divine meditation; their rhetorical style is still routinely criticised as contrived. As products of literary rather than archival endeavour they can appear to obscure rather than to illuminate both the characters of their authors and the events with which they are connected.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> I am greatly indebted to Professor Christopher Brooke, of Gonville and Caius College, Cambridge, for his advice and guidance since I first began work on Peter of Celle's letters, both as my research supervisor and subsequently. My thanks are also due to Dr Teresa Webber of the University of Southampton who has generously taken the time to examine the manuscript Oxford St. John's College 126 and whose advice has been invaluable. A number of the ideas in this paper were developed during the preparation for, and in discussion subsequent to, a session on letter collections organised by Timothy Reuter, of the University of Southampton (who also first suggested the phrase 'literary memorial' in this context), at the 1996 Leeds International Medieval Congress.

<sup>2</sup> There are notable exceptions to this. Thomas Becket's letter collection represents a group of archives from which the details of his great cause can be reconstructed; see A. DUGGAN, *Thomas Becket: A Textual History of his Letters* (Oxford, 1980). John of Salisbury's collection is replete with vivid political detail, although the original letters were neither dated nor chronologically arranged; see W.J. MILLOR, H.E. BUTLER and C.N.L. BROOKE eds, *The Letters of John*

The high prestige of the epistolary art is well attested both in rhetorical treatises and by the many surviving examples of letter collections. It was in the Middle Ages that letter writing came to be regarded as a fully integral part of the intellectual system of rhetoric.<sup>3</sup> Much is now known of the various stages involved in the production of letters and of letter collections. The composition, writing and collecting of letters were each regarded as separate activities, with substantial revision and selection of material possible at each stage. Scribes, secretaries and even recipients as well as later collectors could all take a hand in the continuing process of re-writing.<sup>4</sup> It is not always possible, however, to compare the refined and polished letter collections which we have with the bodies of materials from which they were originally compiled, as these usually do not survive. Without such direct evidence for the transformation from archive to finished work it is

of *Salisbury*, 2 vols, (Edinburgh and Oxford 1955 and 1979, vol. 1 repr. with corrections Oxford, 1986). The greatest exceptions in this respect are, of course, the papal registers; see e.g. C.R. CHENEY and W.H. SEMPLE eds, *Selected Letters of Pope Innocent III concerning England (1198-1216)* (Edinburgh, 1953), p. xvi-xxiv for a brief introduction and bibliography.

<sup>3</sup> See J.J. MURPHY, *Rhetoric in the Middle Ages* (Berkeley, 1974), p. 194-267: C. Julius Victor introduced 'epistola' into his rhetorical treatise in the fourth century, while the 'major contribution' of Alberic of Monte Cassino (the first great theorist of rhetoric in the Middle Ages) 'to the *ars dictaminis* is his application of rhetorical principles to letter-writing', (*ibid.*, p. 203). Letter writing had of course had theorists of its own for far longer than this; see e.g. A.J. MALHERBE, *Ancient Epistolary Theorists* (Atlanta, 1988), for a brief but useful selection of Greek and Latin texts.

<sup>4</sup> On all aspects of letter writing and collecting, including composition, dictation, scribal and secretarial practices, sealing and sending as well as style, see G. CONSTABLE, *The Letters of Peter the Venerable*, 2 vols (Cambridge, Mass., 1967), vol. 2, p. 1-44, and (with an extensive bibliography) G. CONSTABLE, *Letters and Letter Collections*, *Typologie des sources du moyen-âge occidental*, fasc. 17 (Turnhout, 1976). C. ERDMANN, *Studien zur Briefliteratur Deutschlands im elften Jahrhundert* (Leipzig, 1938) is a fundamental work. See also the discussion in R.W. SOUTHERN, *Saint Anselm. A Portrait in a Landscape* (Cambridge, 1990), p. 459-481. On the distinction between composition and writing, note Bernard of Clairvaux's frequently quoted complaint against his scribes that 'when [they] do not remember my meaning properly, they sharpen their pens beyond measure, and I am unable to see what I ordered to be written', (see J. LECLERCQ and H. ROCHAIS eds, *Sancti Bernardi Opera*, 8 vols, (Rome, 1957-77), vol. 8, ep. 387, p. 355-6, transl. CONSTABLE, *Letters of Peter the Venerable*, vol. 2, p. 19).

necessary to probe the collections themselves for any clues they might offer as to how their compilers handled the materials and what principles of selection were applied.<sup>5</sup> This takes us beyond the establishment of the textual tradition and of the relationships between the texts and can add to our understanding of the nature of letters and letter collections as historical sources.

Letters in the middle ages commonly fulfilled a greater variety of functions than is usual today. Theological disputes, political propaganda, spiritual exhortation and friendship were all as much a part of the epistolary genre as the simple exchange of information. It was a form which embraced lengthy treatises as comfortably as brief notes of introduction. Furthermore, a letter was often only the accompaniment to a more detailed and specific verbal message, or to a gift.<sup>6</sup> A surviving letter then can be one part only of a complete verbal and written communication, much of which is unrecoverable.<sup>7</sup> The letter which survives as part of a

<sup>5</sup> This has been achieved with illuminating results by Frederick Behrends in the case of Fulbert of Chartres and by Margaret Gibson in the case of Lanfranc (see F. BEHREND, ed., *The Letters and Poems of Fulbert of Chartres* (Oxford, 1976), p. 1-ix; and H. CLOVER and M. GIBSON, eds, *The Letters of Lanfranc, Archbishop of Canterbury* (Oxford, 1979), p. 13-15). For evidence of a rather different nature, but again illuminating the early stages of a letter collection, see C.H. LAWRENCE, 'The letters of Adam Marsh and the Franciscan School at Oxford', *Journal of Ecclesiastical History* 42 (1991), p. 218-238, (see p. 220-21). These cases are discussed further below, s. 2.b.v.

<sup>6</sup> Or even to a more detailed written document not subsequently found in the collection; see below s. 4.b for an example from Peter of Celle's correspondence.

<sup>7</sup> The epistolary form could also be a literary fiction from the very beginning, a guise under which opinions were put into public circulation rather than a piece of genuine correspondence between two individuals. On the supposed exchanges between Bernard of Clairvaux and Peter the Venerable, which has occasioned much debate among scholars, see the discussion in J.P. HASELDINE, 'Friendship and Rivalry: The role of *amicitia* in twelfth-century monastic relations', *Journal of Ecclesiastical History* 44 (1993), p. 390-414 (see p. 395-6). Further yet removed from the exchange of information between individuals is the genre of fictional correspondence, for example that between Saint Paul and Seneca, or the Devil's letters. Note Constable's rejection of the anachronistic classification of some epistolary material as 'quasi-' or 'pseudo-letters', and his preference for the terms 'real' (letters actually sent), 'authentic' ('any work written in the form of a letter and adhering to some extent to the rules of the epistolary genre') and 'fictional' (form letters, treatises in epistolary form and the like 'not intended to be sent but which were considered letters by contemporaries'); see CONSTABLE, *Letters and Letter Collections*, p. 12-13.



collection - and this is the form in which the overwhelming majority of medieval letters do survive - is yet further removed from the circumstances of its original composition. Most notably, only one side of the correspondence is usually preserved, with at most the inclusion of a few replies.<sup>8</sup>

Letter collections themselves were works of literature, revised and polished for circulation in the same way as treatises, commentaries and sermons. Whatever its origins, the finished collection was rarely conceived as an archival witness to the events of the author's life.<sup>9</sup> What these collections do present, to contemporaries and posterity alike, is a controlled and selective image of the author, a distinctive literary persona. This was typically built around a number of themes which portray the author in his or her chosen light as latin stylist, devout thinker, champion of church liberty, friend or spiritual guide, or all of these - the display of *varietas* was itself part of the epistolary accomplishment.

Another important feature of letter collections, but one rarely pointed out as a characteristic of the genre, concerns their scope. More often than not a letter collection is made up of materials reflecting not the whole life or even career of the author, but rather the period of tenure of a particular office. Many contain no letters predating the author's first assumption of a major office, usually an abbacy or bishopric. More notably, where an author has changed office this is frequently reflected not by the mere division of the collection into two halves but by the existence of two quite

<sup>8</sup> Again the Thomas Becket collections offer the rare exception of a 'real' (two-sided) correspondence. Peter of Celle's collection preserved only one recipient's reply (there are more replies included in the *Patrologia Latina* edition, brought into that edition from other collections, which were no part of the manuscript tradition of Peter's letter collection, see below s. 2.b.i). Another type of collection does exist: those, for example, of both Suger of Saint Denis and Henry of Reims comprise mostly incoming letters addressed to them and very few of their own letters (Suger's letters are in *Patrologia Latina* vol. 186, cols 1347-1440, and Henry of Reims' in *ibid.* vol. 196, cols 1565-1578).

<sup>9</sup> Cf the comment in A. MOREY and C.N.L. BROOKE, *Gilbert Foliot and his Letters* (Cambridge, 1965), p. 24: 'The survival of John of Salisbury's early letters is something of a mystery. Many of them were written on behalf of Theobald, archbishop of Canterbury. But they are not an official record of Theobald's affairs, a primitive register; and there are a number of very personal letters interspersed. In general the interest seems to be a literary one...'



separate collections. This suggests less of a concern to portray the development and growth of the individual human character than to display the chosen persona of the mature office holder *in situ*.<sup>10</sup>

The style, contents and chronological limits of a collection, then, can indicate the likely motivations and concerns of its compiler, and by implication the interests of the intended readership. The form in which the letter collection has survived can itself offer further clues. This can range from an incomplete draft to a highly edited finished product; more frequently a number of recensions survive, as with the strong tradition of Bernard of Clairvaux's collection or the bewildering textual jigsaw of the letters of Peter of

<sup>10</sup> Peter of Celle's collection, as we shall see, is in effect two collections, each representing his tenure of one of the two abbacies in which he spent the greater part of his adult life (see below s. 2, esp. 2.b.v). Only a few details of his earlier life can be gleaned from passing references in this correspondence.

The Letters of John of Salisbury form two distinct collections, the first from his years in the service of Theobald of Canterbury, the second opening with the accession of Thomas Becket, Theobald's successor (see MILLOR, BUTLER and BROOKE, *The Letters of John of Salisbury*, vol. 1, p. ix). Peter of Blois' later letters, written as archdeacon of London, remained distinct in the manuscript tradition from his letters as archdeacon of Bath (see E. REVELL, *The Later Letters of Peter of Blois* (Oxford, 1993), p. xvi). Anselm's letters are a complex case, but the archiepiscopal letters (of which separate collections existed at one time) were themselves separate from those written as prior and abbot of Bec, and there is also evidence of a division between those written as prior and those as abbot (the evidence is debated; see SOUTHERN, *Saint Anselm. A Portrait*, p. 459-481 and *The Letters of Saint Anselm of Canterbury*, trans. W. Fröhlich, 3 vols, (Kalamazoo, 1990-94), vol. 1, p. 26-52). Gilbert Foliot also presents a complex picture, but again there is evidence that the letters written in each of his two episcopates were segregated (see A. MOREY and C.N.L. BROOKE eds, *The Letters and Charters of Gilbert Foliot* (Cambridge, 1967), p. 2-7). No letters in the collections of Fulbert of Chartres, Lanfranc of Bec or Arnulf of Lisieux predate their respective tenures of (archi)episcopal office; none of those in the collections of Peter the Venerable or Saint Bernard their respective abbacies. Hildegard of Bingen's letters are a curious case: the letters begin later than her assumption of the headship of the cell of St. Disibod (1136) and later than the vision which led her to begin her writing career (1141), but earlier than her establishment of the community at Bingen (by 1152). In fact the earliest letters coincide with the Council of Trier (1147-8), when Hildegard received official recognition, and with the vision telling her to leave St. Disibod and found a new community (1146/7) (letters now in L. VAN ACKER ed., *Hildegardis Bingensis Epistolarium: Prima Pars*, Corpus Christianorum Continuatio Medievalis 91 (Turnhout, 1991) and *Patrologia Latina* vol. 197).

Blois.<sup>11</sup> Where there is sufficient evidence to identify, among the surviving texts, witnesses to different stages in the process of the formation of a collection and clear indications of the selection, suppression or emendation of material over time, we can come closer to understanding the aims of the writer and compiler (or compilers) than through the literary appreciation of the finished text alone. An understanding of the principles governing the selection and treatment of the material in turn informs our assessment of the value, as historical evidence, of the individual items of correspondence so presented. Above all the study of the art of the letter collection in its own right sets the individual letters in their full literary and cultural context, and can offer a rich complement to that mining of the collections for historical data which has drawn many historians to them.<sup>12</sup>

#### I. PETER OF CELLE

Peter of Celle, abbot successively of Montier-la-Celle, near Troyes (1145-1162), and St Remi, Reims (1162-1181) and finally bishop of Chartres (1181-83), is a figure whose political influence and whose role as a mediator and peace-maker among the great has been obscured for later ages by the successful creation, in his letter collection, of the image of a cordial, erudite yet unobtrusive

<sup>11</sup> See LECLERCQ and ROCHAIS, *Sancti Bernardi Opera*, vol. 7, p. ix-xix; on Peter of Blois see R.W. SOUTHERN, *Medieval Humanism and Other Studies* (Oxford, 1970), p. 105-32; L. WAHLGREN, *The Letter Collections of Peter of Blois: Studies in the Manuscript Traditions*, Studia Graeca et Latina Gothoborgensia 58 (Göteborg, 1993); REVELL, *The Later Letters of Peter of Blois*, and the forthcoming edition *Petrus Blesensis, Epistolae*, ed. R. KÖHN, Corpus Christianorum Continuatio Medievalis. Note that, as Southern makes clear, the complexity of the textual tradition is the result of revision and re-writing for literary ends.

<sup>12</sup> The need for the study of letter collections, their formation and character, rather than of individual letters or groups of letters isolated from this context (and as a supplement to the growing number of studies of individual collections), has long been recognised; see e.g. B. SCHMEIDLER, 'Über Briefsammlungen des früheren Mittelalters in Deutschland und ihre kritische Verwertung', *Vetenskaps-Societaten i Lund: Årsbok*, (1926), p. 5-27, and J. DE GHELLINCK, *L'essor de la littérature latine au XIIe siècle*, (Museum Lessianum, Section historique, 4-5, Brussels, Paris, 1946), I, p. 112. This and other literature is reviewed in CONSTABLE, *Letters of Peter the Venerable*, vol. 2, p. 4-6.

monk.<sup>13</sup> His is a voice of quietly conservative moderation articulating the values of the cloister in a world bound together by the cultivation of genteel spiritual friendships. This mellifluous blend of intelligence and humility is spiced rather than soured by the interjections of an educated wit and even the occasional tang of irony - an irony, however, directed chiefly at those guilty of lapses from monastic propriety.

During almost four decades, as head of two of the most important Benedictine foundations in northern France, Peter was in close contact with Archbishop Henry of Reims, brother to Louis VII, with count Henry the Liberal of Champagne, with Saint Bernard and Peter the Venerable, with John of Salisbury and the Becket circle, and with the papal curia, to whose ranks he was almost elevated. His proximity to so many centres of power in twelfth-century France alone invites closer study. The circumstances of his translation to St Remi within a year of Henry of Reims' elevation

<sup>13</sup> I am currently preparing a critical edition and English translation of the letters of Peter of Celle for Oxford Medieval Texts (Oxford University Press). Peter of Celle's works, including most of the letters, appear in *Patrologia Latina*, vol. 202, cols. 405-636 (hereafter *PL*; for earlier printed eds, see below s. 2.b.i). The letters are referred to hereafter by their numbers in the *PL* edition, unless stated otherwise in text or footnotes. The forthcoming edition does not use the *PL* text, nor its system of numbering the letters, but will include full concordances with all previous editions and manuscripts. Peter of Celle's works comprise the letters, 96 sermons, four treatises (*De Conscientia*, *De Puritate Anime*, *De Afflictione et Lectione* and *De Disciplina Claustali*), and five commentaries (two each on Ruth and the Tabernacle of Moses, and *De Panibus*, an account of all the references to bread in the Bible). On the sermons, see G. DE MARTEL, 'Récherches sur les manuscrits des sermons de Pierre de Celle', *Scriptorium* 33 (1979), p. 3-16, and his forthcoming ed. in *Corpus Christianorum Continuatio Medievalis*. *De Conscientia*, *De Puritate Anime* and *De Afflictione et Lectione* are ed. in J. LECLERCQ, *La Spiritualité de Pierre de Celle* (Paris, 1946), and *De Disciplina Claustali* in G. DE MARTEL ed., *Pierre de Celle, L'école du cloître*, Sources Chrétiennes 240 (Paris, 1977). For the treatises see G. DE MARTEL ed., *Petri Cellensis, Commentaria In Ruth, Tractatus de Tabernaculo*, *Corpus Christianorum Continuatio Medievalis* LIV (Turnhout, 1983). *De Panibus* has no modern edition. On Peter of Celle's life and works see also M. VILLER et al. eds, *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. xii / 2, cols 1526-9; G. DE MARTEL, 'Pierre de Celle à Reims', *Mémoires de la société d'agriculture, commerce, sciences et arts du département de la Marne* 89 (1974), p. 71-105, and J.P. HASELDINE, 'A Study of the Letters of Abbot Peter of La-Celle (c.1115-1183)', unpublished Ph.D. dissertation (Cambridge, 1992). On Peter of Celle's dates see MILLOR, BUTLER and BROOKE eds, *The Letters of John of Salisbury*, vol. 1, p. ix, note 1.



to the archbishopric is just one episode on which his letters maintain a virtual silence. It would be fascinating to know more of the role of a leading figure from the monastic establishment in Champagne under the aegis, apparently, of the king's brother, in Reims at so crucial a period in the relations between the kings of France and the counts of Champagne. The letters themselves concede little more than the cryptic statement: 'Certainly I have received much from many, but from none so much as from my lord'.<sup>14</sup> It is even difficult to date most of the letters closely, and their order in the collection offers no conclusive evidence for their dating.<sup>15</sup> Beryl Smalley's remark that to receive a letter from Peter of Celle 'conferred a certificate of piety' neatly encapsulates an image cultivated by Peter so successfully that it has persisted until the present day.<sup>16</sup>

A devotion to the monastic order was certainly central to Peter of Celle's life and works. He was a conservative-spirited defender of the essential values of the religious life, and one who did not shrink from criticising even institutions of the eminence of Cluny and Molesme when he saw them falling short of his monastic ideal.<sup>17</sup> But this was balanced by an open-minded and active en-

<sup>14</sup> Ep. 21 (1151), a letter written years before either was in Reims, when Henry was bishop of Beauvais and Peter abbot of Montier-la-Celle; (on the dating of the letters see HASELDINE, 'Letters of Abbot Peter'). This is a tantalisingly slight reference to a relationship which evidently had great repercussions in the next decade. On the relations between the kings of France and the counts of Champagne see e.g. M. BUR, *La formation du comté de Champagne v.950-v.1150* (Nancy, 1977), and J. DUNBABIN, *France in the Making 843-1180* (Oxford 1985), p. 312-18.

<sup>15</sup> The arrangement of the early letters is by the rank of the recipients (one of the most common arrangements for letter collections of this period), while the later letters have no discernible organisation, only a preponderance of earlier letters towards the beginning and of later letters towards the end. See below s. 2.b.v.

<sup>16</sup> B. SMALLEY, *The Becket Conflict and the Schools* (Oxford, 1973), p. 113; although R.W. Southern pointed out, à propos of the correspondence between Peter and John of Salisbury, that 'Peter of Celle evidently had a strong appetite for details of ecclesiastical business' (R.W. SOUTHERN, Review of MILLOR, BUTLER and BROOKE, *Letters of John of Salisbury* vol. 1, in *English Historical Review* 72 (1957), p. 493-7, see p. 495).

<sup>17</sup> An attitude which produced some fascinating repercussions in a later century. Mabillon's highlighting of Peter's frank criticisms of fellow Benedictines - or, as Mabillon put it, of Peter's 'zelus pro ordine' - in an introduction written



thusiasm for the experiments of the new orders.<sup>18</sup> His ability to cultivate and maintain a wide variety of friendships among Benedictines, Cistercians and Carthusians, among others, gives form and scope to his letter collection. In offering advice and spiritual exhortation he could be moving and inspiring, erudite and at times cutting. These are all facets of Peter's character, but the silences and omissions in his collection are equally significant. As a record of his life the collection leaves gaps which the few allusions in individual letters or occasional pieces of external evidence can only hint at. His trusted position as archiepiscopal vicar during Henry of Reims' absence from the city; his position at the centre of the support for Thomas Becket in France; his frequent service as papal judge-delegate; the circumstances of his nomination as cardinal and later election to Chartres, are events to which the letters bear scant witness.<sup>19</sup> Yet if Peter of Celle's letter collection

for A. Janvier's edition of the complete works of Peter of Celle (*Opera Omnia*, 1671, see below, n. 27), failed to meet with the approval of Maurists Dom Mège and Dom Bastide. These two, already in dispute with Mabillon over other matters, complained of Mabillon's needless exposing of internal divisions within the order at a time when it ought to have been displaying its unity. Mabillon consequently withdrew all sections of his introduction except those containing the bare details of Peter's life and works in protest at such a display of sensitivity all too familiar to observers of politics in any age, and at which Peter of Celle himself would probably have directed one of his more caustic criticisms. An edition of the unpublished sections of Mabillon's introduction and a detailed discussion can be found in G. DE MARTEL, 'Mabillon et la préface aux oeuvres de Pierre de Celle', *Revue Mabillon* 58 (1974), p. 245-269. The published parts appear in *PL*. The letters quoted by Mabillon in the offending section were nos 92 and 156 (Peter was also critical of lapses at Cluny in epp. 25 and 159). See also L. DELISLE, 'Dom Jean Mabillon, sa probité d'historien', *Mélanges et documents publiés à l'occasion du 2<sup>e</sup> centenaire de la mort de Mabillon*, *Archives de la France monastique* 5 (1908), p. 93-104.

<sup>18</sup> He was directly involved, for example, in the foundation of Carthusian houses both in the diocese of Reims and in Denmark; see epp. 20, 47, 48 and 144bis; C. LE COUTEULX, *Annales Ordinis Cartusiensis*, 1084-1424, 8 vols, (Montreuil, 1888-91), vol. 2, p. 217-20 and 230-2; C.A. CHRISTENSEN, L. WEIBULL et al. eds, *Diplomatarium Danicum*, 4 parts in 28 vols to date (Copenhagen, 1938-), 1.II, p. 265-6 and 275-7, and HASELDINE, 'Letters of Abbot Peter', p. 42-9.

<sup>19</sup> On his position in Reims see DE MARTEL, 'Pierre de Celle à Reims'. The principal evidence of his activity as judge-delegate is the collection of 56 letters mainly from Alexander III addressed to Peter and others and associated with Peter's letter collection (see below, n. 36). On his nomination for the cardinalate

is not untypical for the selective image it projects of its author, the state of the extant texts does offer a welcome opportunity to look behind the collection itself and to understand something of the various stages of its development, and so of the ideals and values which governed the creation of this his literary memorial.

## 2. THE TEXTUAL TRADITION OF THE LETTER COLLECTION OF PETER OF CELLE

### a) *overview of the evidence*

The most complete text of the letter collection of Peter of Celle is represented by the early printed edition of Jacques Sirmond (1613), based on a St Remi manuscript which was almost certainly destroyed in a fire in the late eighteenth century.<sup>20</sup> St Remi was Peter's own monastery for nineteen years. As this is the only source for many of the letters, notably almost all of those written when he was abbot of St Remi, it would appear that we have an early edition of a text based on the author's archive.

This text itself shows clear evidence of a division into two parts, the first, of earlier letters, mostly written while Peter was abbot of Montier-la-Celle, and the second, of later letters, mostly written when he was abbot of St Remi. As we shall see, of these the earlier letters appear to be in a more advanced state of selection and internal organisation than the later. For some reason, probably the death of the author, work on the later letters would seem to have

see P. GLORIEUX, 'Candidats à la pourpre en 1178', *Mélanges de science religieuse* 11 (1954), p. 5-30. On his role in the Becket affair, L.K. Barker's comment that 'it is difficult ... to say anything about what role Peter may have played in these years of exile [i.e. the exile of Thomas Becket and his supporters in France], but the view that he was no more than a hotelkeeper is probably exaggerated' (L.K. BARKER, 'Ecclesiology in the Twelfth-Century Church in the Letters of Peter of Celle', unpublished M.A. thesis (University of N. Carolina, Chapel Hill, 1978), p. 81), is itself an understatement. I hope to show in a forthcoming study that the role of Peter of Celle and his friendship circle was central in motivating support for Becket's cause in northern France.

<sup>20</sup> J. SIRMOND, ed., *Petri Cellensis primum, deinde S. Remigii Remensis abbatis, demum Carnotensis episcopi, Epistolarum libri IX. Item Alexandri III Papae ad Petrum eundem et alios Epistolae LVI* (Paris, 1613). See below s. 2.b.i and ii.

been suspended. Both early and late letters were evidently transcribed into the manuscript which Sirmond saw as they were, without any attempt to revise the organisation of the later letters to bring them into conformity with the earlier. Sirmond recorded what he found faithfully, preserving the order of the letters in the original manuscript.

Significantly, only the early letters appear to have been circulated beyond St Remi. Sirmond is the only witness for the late letters,<sup>21</sup> while for the early letters there are two substantial supporting manuscript witnesses, both quite early, each containing fewer letters than the first part of the lost St Remi manuscript, but in one case also preserving unique material.<sup>22</sup> Their contents and organisation suggest transmission not directly from the lost manuscript which Sirmond edited but from a common antecedent.<sup>23</sup> The early letters in the St Remi archive were reorganised and possibly further revised before being transcribed into the manuscript which Sirmond saw; these extant manuscripts would seem to represent an earlier transmission from the common antecedent text of the early letters.

We have, then, for the later letters, evidence of a relatively unpolished, unorganised accumulation of selected letters which does not appear to have been put into circulation, and for the early letters no such crude version but evidence of two (or three) subsequent stages in the process of refinement in a state which was considered worthy of wider circulation. In addition there are a small number of letters in recipients' archives and other collections.<sup>24</sup>

<sup>21</sup> With the exception of some individual letters which occur in recipients' archives or other collections. Some of these letters overlap with Sirmond while others have left no trace in the sender's archive; see below s. 2.c and d.

<sup>22</sup> See below s. 2.b. iii and iv.

<sup>23</sup> However, the overlap in the contents and similarities of organisation make it certain that they do derive from the same archive, and not from recipients' archives. This is common. Most of the large letter collections we have derive from archives close to the author; see MOREY and BROOKE, *Gilbert Foliot and Letters*, p. 23-31 and MOREY and BROOKE, *Letters and Charters of Gilbert Foliot*, p. 8, (but note also the unusually heavy dependence of Saint Anselm's collection on retrieved copies; SOUTHERN, *Saint Anselm. A Portrait*, p. 466). On the evidence of arrangement in Peter of Celle's collection see below s. 2.b.v.

<sup>24</sup> Note that no single letter exists in all four states, i.e. in a copy derived from the unorganised sender's archive, from the organised and polished sender's archive, from an early transmission from that archive and from a recipient's archive. This is partly because what we have is two collections. Nevertheless, there are enough areas of overlap to trace the development of the collection.



A comparison of these different strata of evidence can tell us much about the growth of this collection and the principles which governed its formation.

b) *Manuscripts and editions based on the sender's archive*

The extant texts (both the manuscripts and the first printed edition) of the letters of Peter of Celle can be divided into three categories: those based on a sender's archive, those based on recipients' archives, and individual letters which owe their transmission to inclusion in or close association with other letter collections. A total of 176 letters survive in the first category, to which a further six from the other two categories can be added.<sup>25</sup> The largest single group of these (169 letters) is Sirmond's edition, based on one lost manuscript, originally from St Remi. The two extant manuscripts which also contain material based on a sender's archive are Oxford St. John's College 126 (63 letters, of which seven are unique to this manuscript), and Valenciennes B.M. 482 (19 letters, all of which occur in Sirmond and all but two in Oxford St. John's 126). These will be referred to as follows:

Oxford St. John's College 126	63 letters	O
Valenciennes B.M. 482	19 letters	Val
Sirmond's edition of 1613	169 letters	Sirmond

It is clear that two separate bodies of material originally lay behind the lost St Remi manuscript which Sirmond edited. These non-extant texts will be referred to as follows:<sup>26</sup>

lost St Remi manuscript	169 letters	R
early letters in this collection	68 letters	Rc
late letters in this collection	101 letters	Rr

i) printed editions

The first printed edition, that of Jacques Sirmond, appeared in 1613 and again in 1696, and was replicated in an edition of

<sup>25</sup> Four of which were included by Migne in the *Patrologia Latina* edition, see below, n. 29.

<sup>26</sup> As explained below, s. 2.b.v, Rc indicating letters in the Reims manuscript written mostly at la Celle, Rr those written mostly at Reims.



Peter's complete works by the Maurist A. Janvier in 1671.<sup>27</sup> The most accessible edition of most of the letters at present is that in *Patrologia Latina*.<sup>28</sup> This is based on Janvier but attempts a re-ordering of the letters principally to bring the arrangement of the late letters into conformity with that of the early, i.e. by arranging them according to the rank of the recipients. It also introduces a number of additional letters, four written by Peter and eight to him.<sup>29</sup> In 1850 a Mr C. Messiter published an edition of the letters in O, which he misattributed to Walter of Dervy.<sup>30</sup> Six of the seven letters unique to O were re-edited by Leclercq in 1958.<sup>31</sup>

<sup>27</sup> Sirmond, 1613, as above, n. 20. This is further discussed in connection with the lost manuscript upon which it is based, see below, s. 2.b.ii. The later printing appears in *Jacobi Sirmondi Opera Varia* (5 vols, Paris, 1696, 2nd ed. Venice, 1728), vol. 3, cols 659-850. Janvier's replication is in A. Janvier ed., *Petri Abbatis Cellensis primum, deinde S. Remigii apud Remos ac demum Episcopi Carnotensis, Opera Omnia* (Paris, 1671).

<sup>28</sup> Hereafter *PL*; see above, n. 13.

<sup>29</sup> The four letters by Peter are nos 85, 147, 176, and 177, see below, s. 2.d. The eight letters to Peter are all taken from the collection of Nicolas of Clairvaux (*PL*, vol. 196, cols 1593-1654). The full texts appear in *PL* only in Peter's collection, as nos. 49-52, 60, 62-63 and 65, with only cross references in the *PL* ed. of Nicolas' letters, where they are however separately numbered as nos. 20, 22, 24-25, 28, 48-49 and 52.

<sup>30</sup> W. MESSITER, *Epistolae Walteri abbatis Dervensis*, Caxton Society 10, (London, 1850, reprinted New York, 1967). The misattribution of authorship arises from the substitution of the initial G. for P. in the salutations of the letters. This occurred during the original transcription (at first the G. is written over an erasure, later directly into the text). For whatever reason the G. originally came to be inserted, it was later associated with Walter (Gualterius) of Montier-en-Der (Dervy). The letters were correctly identified in 1955, see H. HOHENLEUTNER, 'Die Briefsammlung des sogenannten Walter von Dervy (Montier-en-Der) in der Oxforder Handschrift St. John's College, Mrs 126', *Historisches Jahrbuch* 74 (1955), p. 673-80. This is also discussed in HASELDINE, 'Letters of Abbot Peter', but this discussion will be superseded in the forthcoming edition of the letters in the light of my discussions on the Oxford manuscript with Dr. Teresa Webber (see below, s. 2.b.iii). Messiter's is an unreliable edition (see the comment in J. LECLERCQ, 'Nouvelles lettres de Pierre de Celle', *Studia Anselmiana* 43 (1958), p. 160-179, see p. 165 and n. 21). In a brief but bizarre preface Messiter ventured: 'It would appear from the style of these letters (which in many places, are extremely difficult to understand) that their author belonged to a very strict and ascetic class of monks' (*op. cit.*, p. 1).

<sup>31</sup> J. LECLERCQ, 'Nouvelles lettres de Pierre de Celle', *Studia Anselmiana* 43 (1958), p. 160-179, which also includes editions of the two letters in the manuscripts M. and Do. (see below, s. 2.c.ii). O 29 is in no edition other than Messiter.

ii) The lost St Remi manuscript (R)

Sirmond's edition is the only basis for a large part of the collection, and represents an apparently faithful rendering of the version of the text whose provenance makes it certain to be closest to the author's version. Analysis of the original state of the collection in R is possible because Sirmond preserved the order of the letters as he found them.<sup>32</sup> Sirmond gave no further details of his manuscript source. However Janvier gives Sirmond's source as a St Remi manuscript.<sup>33</sup>

The identification of Sirmond's source with a lost St Remi manuscript is corroborated by a record of a manuscript of Peter's letters in the 1697 catalogue of the abbey's library made by Dom Guillaume Robin of St Germain-des-Prés. It simply notes, at fol.

<sup>32</sup> Sirmond divided them up into nine books, renumbering from one in each book, but without changing their order. He also noted the original numbers of the letters (an unbroken sequence from 1 to 169) in the margins, explaining: 'Epistolas omnes in libros IX partiti sumus. In antiquo enim exemplari nulla erat librorum distinctio: sed una omnium epistolarum series, quam perpetui ad earum initia numeri ostendunt'. ('We have divided all of the letters into nine books. For in the old exemplar there was no division of books, but one sequence of all of the letters, which the continuous numbers at the beginnings of them [the letters] indicate'.) There are no page numbers in the notes section of Sirmond. This statement appears at the beginning of the notes to book I, immediately after the words 'liber primus'.

It is, of course, impossible to tell whether or to what extent Sirmond emended or corrected the text since the extant manuscripts do not derive directly from the version which he saw. He certainly provides the text with the fewest corruptions, although all the witnesses are good in this respect. Sirmond's preservation of the order of letters in the lost manuscript, despite the obvious disparity between the two halves (which *PL* attempted to redress), suggests an attempt at a faithful rendering with minimal editorial interference.

<sup>33</sup> Janvier: 'Thesaurus est refossus in agro tuo, hoc est in metropolis tuae monasterio Remigiano: ubi hactenus magna ex parte latuerat. Inde Jacobus Sirmondus Petri nostri epistolas, nos sermones ejus eruimus, ut Petrum tandem redivivum seu integrum tibi offeramus. . .' ('A treasure has been rediscovered in your field, that is in the monastery of Saint Remi, in your city, where, until now, the greater part of it lay hidden. From there Jacques Sirmond brought forth our Peter's letters, and I his sermons, so that we are able to offer to you at last a Peter brought back to life and complete. . .'). The work is dedicated to Charles-Maurice Le Tellier, archbishop of Reims 1671-1710 (*Gallia Christiana* vol. 9, cols. 162-4). There are no page nos in this part of Janvier; the quotation appears on the first page of the dedication, before the preface. The dedication is reprinted in *PL* 202, cols. 397-8.

13, 'Petri Cellensis abb. sermones.' and 'Petri Cellensis epistulae'.<sup>34</sup> The most likely explanation for the loss is that the manuscript perished in the fire of 1774 which destroyed a large part of the library of St Remi.<sup>35</sup>

Additional corroborative evidence of St Remi as the source for the letters is provided by a collection of 56 letters of Alexander III, addressed to or concerning Peter of Celle, dating mostly from the years 1171-3, which Sirmond appended to his edition. These are unique to Sirmond, and must have come from the same archive, if not the same manuscript, as the letters of Peter. Falkenstein has identified these as products of Peter's own archive.<sup>36</sup> These letters, many of which concern judge-delegate decisions entrusted to Peter, are mostly connected with the period when he had to act for Archbishop Henry of Reims during the latter's absence from the city.<sup>37</sup>

### iii) Oxford St. John's College MS 126 (O)

This is an early thirteenth-century manuscript from the Augustinian priory of St. Mary's, Southwick. It contains the largest extant collection of Peter's letters in manuscript form: 63 letters, of which

<sup>34</sup> Paris B.N. lat. MS 13070, fols. 4-21. This is an abridgement of a catalogue made by the same Dom Robin at St Remi in 1686-7, now lost. Information supplied by Professor F. Dolbeau of the École Pratique des Hautes Études, Paris.

<sup>35</sup> See DE MARTEL, 'Récherches sur les manuscrits des sermons', for a discussion of the destruction of manuscripts (including those containing sermons of Peter of Celle) in this fire.

<sup>36</sup> See L. FALKENSTEIN, 'Dekretale und Delegatenausfertigung: Die beiden Versionen der Littera Alexanders III. JL 12116 (1172) Sept. 9', *Proceedings of the Ninth International Conference of Medieval Canon Law, Munich 1992*, ed. P. LANDAU (Vatican, forthcoming); information and reference supplied by Dr Martin Brett, Robinson College, Cambridge. See also L. WEIBULL, 'Påven Alexander III.s septemberbrev till Norden', *Scandia* 13 (1940), p. 90-98, discussing those letters which concern Scandinavia. More work needs to be done on the collection as a whole before these dates can be accepted as the parameters for all 56 letters (P. JAFFÉ, S. LOEWENFELD et al. eds, *Regesta Pontificum Romanorum*, 2 vols. (Leipzig 1885-8), puts most of them between 1170 and 1172, with none earlier than 1169 and none later than 1173). Peter's co-addressee in many of the letters is Fulk, dean of Reims, occ. between 1168 and 1175 (*Gallia Christiana*, vol. 9, col. 172, and S. CHODOROW and C. DUGGAN eds, *Decretales ineditae saeculi xii*, Monumenta Iuris Canonici ser. B, vol. 4, (Vatican, 1982), p. 19-20).

<sup>37</sup> See DE MARTEL, 'Pierre de Celle à Reims'.



56 also occur in Sirmond.<sup>38</sup> The contents are: letters of Arnulf of Lisieux (fols 1r-70v), sermons of Arnulf of Lisieux (fols 71r-78v), a *florilegium* from the letters of John of Salisbury concerning Thomas Becket (fols 79r-91v), the Peter of Celle letters (fols 92r-144v), a fragment of Ivo of Chartres' *Libellus de Convenientia Veteris ac Novi Testamenti* (fols 145r-150v), and an incomplete copy of St. Jerome's *De Interpretatione Nominum Hebreorum* (fols 151r-173r). Each of these six sections occupies a discrete group of quires which may originally have formed independent booklets. It is possible that most have different origins. However, both the rubrication and the style of some of the annotation running through the manuscript indicates that at least the first four sections, and perhaps all, were put together at an early date, possibly in the early thirteenth century.<sup>39</sup>

O is generally a less reliable text than Sirmond and has a number of omissions and scribal errors. However it occasionally preserves better readings. Its witness is confused by the substitution of the initial G. for P. in the salutations of the letters,

<sup>38</sup> Six of the seven unique letters are ed. in LECLERCQ, 'Nouvelles lettres de Pierre de Celle'.

<sup>39</sup> For further description see H.O. COXE, *Catalogus Codicum MSS qui in Collegiis Aulisque Oxoniensibus hodie adservantur*, 2 vols, (Oxford, 1852), vol. 2, s. 6, p. 37 and HASELDINE, 'Letters of Abbot Peter', p. 281-5. See also F. BARLOW ed., *The Letters of Arnulf of Lisieux*, Camden 3rd ser., lxi, (London, 1939), p. lxvi-lxxxvi; on the florilegium see MOREY, BUTLER and BROOKE, *Letters of John of Salisbury*, vol. 2, p. li & lviii and DUGGAN, *Thomas Becket: Textual History of his Letters*, p. 86 & 95-98.

I am indebted to Dr Teresa Webber for her comments on this manuscript and particularly for her analysis of the rubrication and annotation, upon which these comments are based. One rubricator has worked through the first four sections, from fol. 41v, supplementing the various scribes' rubrications. There are no rubrics in the Ivo of Chartres section, but some of those in the Jerome section may be by the same rubricator (most are by the scribe). The *ex libris* (Saint Mary, Southwick, fols. 151v-152r, in the Jerome section), is in a hand not dissimilar to that of this common rubricator. These rubrics are roughly written, in the same pale red ink as the *ex libris*, in a scratchy hand, not neatly composed in the spaces in the text.

Annotation in the Peter of Celle section is in a fluent cursive hand, or possibly two hands, of the thirteenth century. There is also a repertoire of *notae* including chirograms, the letter A and *nota* monograms. The same combination of *notae*, apparently in a different hand, also appears in the first three sections.



evidently effected by the scribe during the original transcription.<sup>40</sup>

iv) Valenciennes B.M. 482 (Val)

This is a twelfth-century manuscript from St Amand containing letter collections. These include a small group by Fulbert of Chartres (fols 1-8), a large Ivo of Chartres collection (fols 9r-70r and 96v-109r), a section of letters relating to the Alexandrine schism, including letters from the collection of Philip of l'Aumône (fols 70r-96v, interposed in the midst of the Ivo of Chartres letters), nineteen letters of Peter of Celle (fols 109r-131r) and a small group of letters concerning the crusades (fols 131r-144r). The letters of Fulbert are clearly separate, being written on a quire of a different size and then bound in with the rest of the manuscript. The collections of Ivo of Chartres and Philip of l'Aumône and the letters relating to the schism all appear to be part of the same enterprise. The small Peter of Celle collection has apparently been added by a nearly contemporary copyist, and the letters concerning the crusades added in the thirteenth century.<sup>41</sup>

<sup>40</sup> See above, n. 30. The letters are clearly Peter's, and were most probably known to be so when first taken from the original archive. We do not know how many stages intervened between the circulation of materials from Reims and their final transcription into this particular manuscript, although if anything the confusion strengthens the supposition that the interest of the copyist was in the literary quality of the text rather than the details of the author's life or affairs (see below, s. 4). It is possible that the confusion arose from nothing more complex than the use by the copyist of rough drafts with abbreviated notes in place of the full salutations rather than exact copies of the original letters as they were sent (see below s. 4.b and n. 99).

<sup>41</sup> For further description see *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques de France, départements*, 51 vols (Paris 1886-1956), vol. 25, p. 391-3, item 482; J. MANGEART, *Catalogue descriptif et raisonné des manuscrites de la bibliothèque de Valenciennes* (Paris, 1860), p. 436-41, item 442 (sic; the ms was subsequently renumbered), and HASELDINE, 'Letters of Abbot Peter', p. 286-92. See also BEHREND, *Letters and Poems of Fulbert of Chartres*, p. lxi and xcii; and J. LECLERCQ ed., *Yves de Chartres Correspondence* 1, Les classiques de l'histoire de France au moyen âge, 22, (Paris, 1949). On the letters relating to the Alexandrine schism and those from the collection of Philip of l'Aumône see T.A. REUTER, 'The Papal Schism, the Empire and the West, 1159-1169', unpublished D.Phil. thesis (Oxford, 1975), appendix A.

v) the relationship between R, O and Val

As we have noted, the original collection (R) which Sirmond edited appears to have been made up of two discrete parts despite its appearing in the lost manuscript, according to Sirmond, in one sequence. The first of these comprised letters written by Peter when he was abbot of Montier-la-Celle (1145-1162) and the second those written when he was abbot of St Remi (1162-1181). There are a few exceptions to this: four letters in the first part were written at St Remi and three in the second at Montier-la-Celle.<sup>42</sup> There are no letters which can be shown conclusively to have been written when Peter was bishop of Chartres (1181-1183), although it is possible that some from the second part of the collection may have been.<sup>43</sup> These are the two parts of R referred to respectively as Rc and Rr, the division falling after letter R68.<sup>44</sup>

There are two strong reasons for regarding these sections as discrete, originally separate, bodies of material. Firstly, the early section (Rc) is systematically arranged according to the rank of the recipients of the letters while the later (Rr) has no such organising principle behind it.<sup>45</sup> Secondly, the smaller collections in O and Val overlap only with Rc, suggesting that this part of the collection enjoyed a separate circulation independently of the material which went into Rr.

Rc, being more systematically organised, may represent a collection put together by Peter of Celle himself shortly after he left

<sup>42</sup> These are, respectively, R nos. 10, 13, 14 and 65 (= PL nos 114, 113, 111 and 73) and R nos 79, 80 and 81 (= PL nos 46, 48 and 47).

<sup>43</sup> But note the comments above on the relation between letter collections and the tenure of particular offices (see Introduction and n. 10). In two letters Peter identified himself as bishop-elect of Chartres (nos. 173 & 174).

<sup>44</sup> See above, s. 2.b.

<sup>45</sup> Rc begins with letters to the pope and progresses through archbishops and bishops to monks and clerks. There are a few anomalies, but the plan is clear. Rr has no such order, nor any other discernible plan of compilation. There is a preponderance of early letters towards the beginning, and of late letters towards the end, but no consistent chronological order. There is no evidence, either, of a thematic arrangement, such as Margaret Gibson found in the letters of Lanfranc (CLOVER and GIBSON eds, *Letters of Lanfranc*, p. 13-15). Most of the reorganisation which Migne undertook for the PL edition occurs in this part of the collection, where, following Brial's suggestion (M. BRIAL, *Histoire littéraire de la France*, vol. 14 (Paris, 1817), p. 241) he re-ordered the letters by rank of recipient, thus bringing them into conformity with Rc.

Montier-la-Celle (1162) - and so including four letters, and only four, written at Reims - which was intended to form as complete a collection as possible for that part of his life. In all likelihood the second collection, Rr, given the lack of evidence for any circulation, and its apparently disordered state, is taken from a St Remi archive which neither Peter nor his scribes had the opportunity to edit and organise in the same way as Rc.

While Rr stands alone, the evidence of contents, collation and, to a lesser extent, dating clearly indicates a common antecedent from which Rc, O and Val derive, independently of one another. O contains material not in Sirmond (and so not in R); Val contains material not in O, and all three have unique textual variants. The likely dates of compilation of each of these versions, based on internal evidence of the dateable letters, does not challenge this picture of the textual relationships, but does indicate something of the stages of editing and refinement the three may represent. In its final state Rc may date from as late as 1178, and cannot have been complete before 1167. Three letters in Rc, nos. R 10, R 13 and R 14, are addressed from St Remi. R 10 postdates 1164, R 13 appears to have been written as late as 1178 and R 14 is dated c.1167. A fourth letter, R 65, has no place-name in the *salutatio*, but was written in 1164.<sup>46</sup> Since it contains only four Reims letters among 68, Rc is likely to have been formed at Reims soon after Peter's translation. This suggests a date sometime after 1167 for the bringing together of this collection, with a few materials added over the years, possibly as late as 1178.<sup>47</sup>

<sup>46</sup> PL Nos 114, 113, 111 and 73 respectively. On the dates see HASELDINE, 'Letters of Abbot Peter', p. 237-280.

<sup>47</sup> That is to say there was a gap between the amassing of the letters and their final transcription into R, during which time, while a few seem to have been added or accidentally included, the majority of Peter's new letters would have been kept separately, in an archive which was to become Rr. It is unlikely, given the provenance, that two hands lie behind these two collections. Rather, it seems most likely that Peter or his clerks (it is not possible to tell whether Peter was directly responsible, but some sort of collaboration between him and his clerks seems a natural supposition) began, when at St. Remi, to collect letters written at La Celle and to arrange them, and added later letters more haphazardly. However, the difference in organisation and separate circulation of the early letters shows that they were regarded as two separate parts. On the loose, unbound nature of many collections in the early stages see below, in this section, and n. 54.



The small collection of letters in Val includes R 10, putting it later than 1164.<sup>48</sup> This selection is so small (19 letters) that the absence of the three other Reims letters which occur in Rc may not be significant. O contains only one letter firmly datable to after 1162.<sup>49</sup> Of the rest, a number date from 1160-62 and 1161-62, and many are undateable. O then, at least the materials which lie behind it if not the manuscript itself, appears to be the earliest collection. Thus a version or versions of the early letters which may have contained nothing written later than 1164 left St Remi, or circulated and returned, and selections from this were transmitted at some point into Val and O. Later, either c. 1167 or as late as 1178, a version which was still at, or had returned to, St Remi was turned into Rc. This preserved further letters, but it seems that some that had reached O were excluded or lost from the corpus before the production of Rc.<sup>50</sup> It is possible that the better readings in Sirmond reflect further work on the common antecedent after O and Val were taken from it, in preparation for what became Rc.

The internal organisation of the letters in the extant texts provides some evidence for the form of the common antecedent. Rc is arranged according to the rank of the recipients. While the collection in O is not so arranged letters to each recipient are generally grouped together. In some cases the sequences within these groups are the same as those in R,<sup>51</sup> while in other cases they are different.<sup>52</sup> There are a few strays, such as a letter to John of

<sup>48</sup> *PL* no. 114 (= Val 7), see above n. 46.

<sup>49</sup> O 19 (= *PL* 73 and R 65). The letter was written in 1164, before November. On the dates, see HASELDINE, 'Letters of Abbot Peter', p. 237-280.

<sup>50</sup> Alternatively, they could have been sent out with the materials which formed the basis of O and never recovered.

<sup>51</sup> There are five such groups, of which two are pairs only: O 7-10 = R 28-31 (letters to Peter the Venerable and Hugh of Cluny, but all addressed to Peter the Venerable in O); O 12-13 = R 21-22 (letters to Theobald of Paris and Alan of Auxerre, concerning the same affair); O 31-36 = R 43-47 (letters to the monks of Mont-Dieu); O 40-41 = R 41-42 (letters to the monks of Chézy l'Abbaye); and O 44-45 = R 57-58 (letters to Nicolas of Clairvaux). Concordances to R, O, Val and *PL* appear in HASELDINE, 'Letters of Abbot Peter', between p. 32 and 33.

<sup>52</sup> There are five such groups, in two of which O omits some of the letters which appear in R: O 1-6 = R 15, 20, 16, 17, 19 & 18 (letters to John of Saint Malo); O 14-16 = R 8, 9 & 11 (letters to Hugh of Sens, omitting R 10 to



Salisbury at O 29, and a letter to Nicolas of Clairvaux at O 63, set apart from the others to the same recipients, but, in all, 40 of the letters in O form part of such groups, and only 23 (including all seven of those unique to O) appear not to. Val has two such groups. The sequences of letters in these groups are identical across all three texts, but in both cases what we have in Val is only a part of a larger group.<sup>53</sup>

It has been shown, for example in the cases of Fulbert of Chartres, Lanfranc and John of Salisbury, that letter collections were naturally preserved in a loose form, rather than bound up in one codex. These collections would have comprised small groups of letters on their own individual folios or bifolia. In the collections as they were copied the letters within each group would appear together in the same sequence, but the groups themselves were often in a different order. This loose form also explains the appearance in places of parts of groups and the internal rearrangements within groups - when a single group spreads over more than one loose sheet and is subsequently split up.<sup>54</sup> This is

Thomas Becket); O 17-23 = R 61, 64, 65, 59, 62, 60 & 66 (letters to John of Salisbury); O 25-27 = R 55, 54 & 53 (letters to various monks of Clairvaux); and O 57-61 = R 2, 7, 3, 1 & 5, omitting R 4 & 6 (letters to Roland Bandinelli, both as cardinal and as Pope Alexander III).

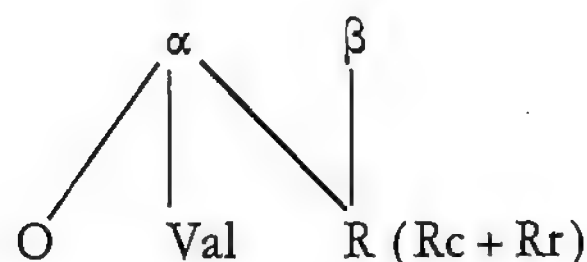
<sup>53</sup> Val 1-3 = R 43-45 = O 31-33 (letters to the monks of Mont-Dieu), and Val. 13-15 = R 16-18 = O 3, 4 & 6 (letters to John of Saint Malo).

<sup>54</sup> The texts are not identical in arrangement, so copying from a bound codex is unlikely (especially as the earlier transmissions show no evidence of a different *theory* of arrangement having been applied, which might explain radical reorganisation of bound material), nor are they entirely different. A group written over more than one loose sheet could be re-arranged or split up into its component sheets rather than individual letters. Even if each scribe had decided entirely independently to arrange the letters according to the rank of the recipient, this would not explain the identical sequences within each group. See also BEHREND, *Letters and Poems of Fulbert of Chartres*, p. l-lx, and CLOVER and GIBSON, *Letters of Lanfranc*, p. 13-15. Behrends concluded, of the collection from which the extant manuscripts of Fulbert's letters were derived, that 'the underlying collection was not a bound codex, but consisted of small gatherings and separate leaves which could be rearranged' (*op. cit.*, p. li). The same point was made about the John of Salisbury letters by Southern in his review of the first volume of the edition (*English Historical Review* 72 (1957), p. 495-6), and incorporated into the second edition, (MILLOR, BUTLER and BROOKE, *Letters of John of Salisbury*, vol. 1, 2nd. ed. 1986, p. 297-8). These loose folios do not survive physically; their existence is deduced from the state of the surviving evidence (but see LAWRENCE, 'The letters of Adam Marsh', p. 220-221, for more concrete evidence of something similar).

what we find in Rc, O and Val, suggesting that their common antecedent comprised such loosely bound groups on folios and bifolia.

Taking this evidence along with that of the dating and of the generally better readings in Sirmond, it seems that between the transmission to O and Val and the final form in Rc, some letters of this body were overlooked, lost or deliberately excluded, some material was added and a systematic reorganisation of the groups, according to the rank of the recipients of each, was undertaken. We can assume, therefore, two separate bodies of material behind the extant texts: a common antecedent of the versions of the early letters ( $\alpha$ ) and the collection of materials which later became Rr ( $\beta$ ). Table 1 represents the transmission of the letters as it can be constructed from this evidence.

Table 1: *stemma of manuscript transmission of letters of Peter of Celle*



c) *Texts of letters based on recipients' archives:*

There are three letters based on recipients' archives. Only one of these (one of the two in Di) overlaps with copies based on the sender's archive. They are preserved in the following manuscripts:

Dijon B.M. 189	2 letters	Di
Metz B.M. 1168	1 letter <sup>55</sup>	M
Douai B.M. 827	1 letter	Do

i) Dijon B.M. 189 (Di)

This is a late twelfth-century manuscript, provenance Cîteaux, containing letters and the *De diligendo Deo* of St. Bernard to which a small collection of four letters has been added. This comprises two letters of Peter of Celle, one by Stephen of Tournai and one by a 'G' of 'sancto V.' (probably Geoffrey or Garin of St Victor). The four letters constitute a separate work later bound in

<sup>55</sup> There is also a reply. M and Do both contain the same exchange of letters.

with the larger St. Bernard collection.<sup>56</sup> Only one of the two letters by Peter of Celle also appears in the sender's archive; it has a *salutatio* in Di but not in Sirmond, and thus presumably did not have one in R, suggesting that the copy in Di may be closer to the one which was actually sent. The four letters all concern the same dispute, which explains their association.<sup>57</sup>

ii) Metz B.M. 1168 (M) and Douai B.M. 827 (Do)

Both manuscripts contain copies of an exchange of two letters between Peter and the abbots Gossuin and Alexander of Anchin. Peter wrote to Gossuin of Anchin to console him in his illness, but the letter apparently arrived after Gossuin's death. The second letter is the reply of Gossuin's successor, Alexander.

M is a twelfth-century manuscript from the abbey of St Sauveur d'Anchin, containing hagiography, to which copies of these letters have been added. Its provenance makes it certain to be the recipient's copy. There is no copy based on the sender's archive. Do is a sixteenth-century collection of material relating to the history of the abbey of Anchin, with particular attention to Abbot Gossuin. It was compiled by, or belonged to, François de Bar, Grand Prior of Anchin, who wrote a history of the abbey.<sup>58</sup> Provenance, date and collation show that the version in Do is a copy of that in M.<sup>59</sup>

<sup>56</sup> The Peter of Celle letters are nos 175 and 176. Both letters of Peter of Celle and that of the G. of Saint Victor appear in L. D'ACHERY, *Spicilegium sive Collectio Veterum aliquot Scriptorum qui in Galliae Bibliothecis Delituerant* (13 vols, Paris, 1657-9), vol. 2, p. 447-50, (second edition (3 vols, Paris, 1723), vol. 3, p. 544-6). This was the source for PL no. 176, which is not in Sirmond. D'Achery, which lacks the Stephen of Tournai letter, gives as his source: 'Ex MS. Nicolai Camuzat Canon. Trec. [Troyes]'. For further description of Di see *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques de France*, vol. 5, p. 55, and HASELDINE, 'Letters of Abbot Peter', p. 293-6.

<sup>57</sup> On the relevance of the evidence of Di see below, s. 4.a.ii. On the question of letters in the forms in which they were actually sent, see below s. 3.

<sup>58</sup> François de Bar, Grand Prior of Saint-Sauveur d'Anchin 1575-1606, see E.A. ESCALLIER, *L'Abbaye d'Anchin 1079-1742* (Lille, 1852), p. 305-7, 328-30 and 477.

<sup>59</sup> These letters are ed. in LECLERCQ, 'Nouvelles lettres de Pierre de Celle', p. 160-179. M also contains the life and miracles of St. Dunstan, by Eadmer of Canterbury, and the life of St. Aichadrus, by Fulbert (see *Bibliotheca Hagiographica Latina* (2 vols, Brussels, 1898-1901), vol. 1, p. 353 and vol. 1, p. 31), and an antiphonal and hymn. For further description see *Catalogue général*



d) *Letters preserved in other collections*

Four letters owe their transmission to their inclusion in or close association with other letter collections. Of these, only one was also preserved in the sender's archive ('Inspector conscientiarum Deus...', no. 34).

The letter 'Stylum cohibere...', written by Peter to Pope Alexander III in 1167, in support of Thomas Becket, survives as part of Thomas Becket's letter collection. It does not appear in Sirmond, and thus can be assumed not to have formed a part of R. It was introduced into Peter of Celle's collection by Migne for the *PL* edition, Migne's source being Giles' edition of the Becket letters.<sup>60</sup> All of the relevant manuscripts are discussed by Duggan.<sup>61</sup>

The letter 'Amicorum fidem articulus...', written by Peter between 1164 and 1170 to Hugh of St Amand, on behalf of John of Salisbury, is part of the later letters of John of Salisbury.<sup>62</sup> Again it formed no part of Peter of Celle's collection; *PL*'s source was Giles' edition of John of Salisbury's letters.<sup>63</sup>

*des manuscrits des bibliothèques publiques de France*, vol. 48, p. 398, item 1168. Do contains materials relating to the history of the abbey of Anchin. The letter from Alexander is cut short at '...sine consolatione dereliquit'; for further description, see *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques des départements*, quarto series, 7 vols, (Paris, 1849-85), vol. 6, p. 548-551; and on both manuscripts, see HASELDINE, 'Letters of Abbot Peter', p. 297-305.

<sup>60</sup> *PL* no. 85; see J.A. GILES ed., *Epistolae Sancti Thomae Cantuariensis*, Patres Ecclesiae Anglicanae, 2 vols, (Oxford, 1845), vol. 2, p. 172.

<sup>61</sup> DUGGAN, *Thomas Becket, Textual History of his Letters*. The manuscripts are those referred to in Duggan by the sigla Vat., Bodl. B., Lamb., Roy., Harl., Laon. The letter also occurs in Alan of Tewkesbury's collection of Becket letters in mss Brit. Libr. MS Cotton Claudius B.ii, Vatican lat. MS 1220, Cambridge Corpus Christi Coll. MS 295 and Brit. Libr. MS Arundel 219 (further information supplied by Dr Anne Duggan, King's College, London). On Vat see *ibid.* p. 11, 47-53 and 236-44; on Bodl.B see *ibid.* p. 12, 14, 66, 74-77, 99, 100, 131-34, 245, 251-52 and 257; on Lamb see *ibid.* p. 12, 15 n.3, 66-70, 245-50 and 251. See also MILLOR, BUTLER and BROOKE, *Letters of John of Salisbury*, vol. 2, p. xlix-lii.

<sup>62</sup> MILLOR, BUTLER and BROOKE, *Letters of John of Salisbury*, vol. 2, p. 28-31, no. 143. It appears in Paris BN Lat. 8562 (Q), London Brit. Libr. Additional 11506 (A) and London Brit. Libr. Cotton Vitellius E, xvii (C). These manuscripts represent the main tradition of this collection, see *ibid.* vol. 2, p. xlvii-xlix.

<sup>63</sup> *PL* no. 147; see J.A. GILES ed., *Joannis Saresberiensis postea Episcopi Carnotensis Opera Omnia*, 5 vols, Patres Ecclesiae Anglicanae, (Oxford, 1848), vol. 1, p. 192, no. 156.



Another Migne import in the *PL* edition is the letter 'Mandastis michi palefridum...', addressed to Louis VII. This time the source was Duchesne's *Historiae Francorum Scriptores*.<sup>64</sup>

The letter 'Inspector conscientiarum Deus...', to Matilda of Fontevrault, written between April 1149 and May 1155, appears in six Austrian manuscripts having been transmitted along with the letters of, and in some cases misattributed to, Saint Bernard.<sup>65</sup> Three of these, Ad1, Ad2 and G, all twelfth century, misattribute the letter to St Bernard, while the other three, Z, Vi and VS (twelfth, fourteenth and fifteenth centuries respectively), attribute it correctly. However, this letter appears in each manuscript as a separate item and not as part of Bernard's collection.<sup>66</sup> A version also appears in Sirmond, and must thus have been in R.<sup>67</sup>

<sup>64</sup> A. DUCHESNE, *Historiae Francorum Scriptores*, 5 vols, (Paris, 1636-49), vol. 4, p. 678, which gives as the source a letter collection in a manuscript of Alexander Petavius and notes a similar collection which had once existed in a Saint Victor manuscript (*ibid*, vol. 4, p. 557).

<sup>65</sup> Using my sigla (HASELDINE, 'Letters of Abbot Peter', p. 23-4): Ms Admont 446 (Ad1), ms Admont 451 (Ad2), ms Graz 1287 (G), ms Zwettl 187 (Z), ms Vienna B.N. 1255 (Vi) and ms Vienna Scot. 28 (VS).

Ad1 (C12) contains only a fragment of 'Inspector...', at fol. 110v, but no other letters. Ad2 (C12): 'Inspector...' at fol. 1r-2v; otherwise contains only works of Bernard, including letters. G (C12) is also a collection made up exclusively of the works of St. Bernard, with 'Inspector...' appearing as a separate item at fol. 178r-180r; it contains no other letters, (see also A. KERN, *Handschriftenverzeichnisse Österreichischer Bibliotheken, Steiermark b.2, Die Handschriften der Universitätsbibliothek Graz* (Vienna, 1956), p. 280-81). Z (C12) contains works by Hegesippus and Jerome, to which a thirteenth-century copy of 'Inspector...' has been added at fol. 160r-160v. Vi (C14): 'Inspector...' at fol. 40r-41v; includes works of Bernard et al., but no other letters, (see also ACADEMIA CAESEREA VINDOBONENSIS eds, *Tabulae Codicum Manu Scriptorum in Bibliotheca Palatina Vindobonensi Asservatorum* (7 vols, Vienna, 1864-75), vol. 1, p. 209). VS (C15): 'Inspector...' at fol. 215r-216v; contents include Bernard's letters and, separately, two letters wrongly ascribed to Bernard, one of which is 'Inspector...', (see also P.A. HÜBL ed., *Catalogus Codicum Manu Scriptorum qui in Bibliotheca Monasterii B.M.V. ad Scotos Vindobonae servantur* (Vienna, 1899), p. 17-19).

Information on all of these manuscripts provided by the Hill Monastic Manuscript Library, Collegeville, Minnesota.

<sup>66</sup> It is not included in LECLERCQ and ROCHAIS, *Sancti Bernardi Opera*.

<sup>67</sup> Sirmond II. 10 (= *PL* 34).

## 3. ESTABLISHING THE TEXT OF THE LETTER COLLECTION

The above stemma (table 1) puts all three substantial extant texts in the same relationship to the originating sender's archive. No text is dependent on either of the others. R could be regarded as closer to the author's intended version than O or Val because it seems to have been further worked on in his own monastery and produced directly from his archive; equally it could be seen as further removed from the original letters sent, for the same reason, that it seems to have been worked on further after O and Val were produced, (furthermore, R is overlaid with Sirmond, the extent of whose possible emendations we cannot know). It is also true to say, however, that O and Val, while apparently earlier recensions than Rc, do not represent an unworked or unselective bare archive of letters in the form in which they were originally sent. More importantly, the archive itself upon which R was based was possibly not composed of complete texts of letters sent out and recovered, but rather of rough drafts.<sup>68</sup> In this sense the recovery of letters in their original form from collections such as this can only ever be a false goal.<sup>69</sup> Even in the one case where a letter from a recipient's archive overlaps with these texts the letter we have from that archive, as we shall see, has been collected for a purpose and presented as part of a coherent collection or group with, in this case, a clear polemical aim. Thus even if they were not subject to extensive editing or alteration, it exists in a specific and selective context.<sup>70</sup>

To produce a definitive text of a collection is in itself, of course, to produce something which never existed, rather than an act of recovery. A final and authoritative recension designed to be replicated exactly and to supplant all other versions was not, in the Middle Ages, always a realistic possibility and need not have been,

<sup>68</sup> See below s. 4.b and n. 99.

<sup>69</sup> Indeed the term 'original form' itself risks imposing an anachronistic standard on the contents of a letter collection, implying that exact copies of missives sent out were more 'genuine' articles than the other contents. Note Constable's distinction between 'real' and 'authentic' (as opposed to 'real' and 'pseudo-' letters), cited above n. 7, (CONSTABLE, *Letters and Letter Collections*, p. 12-13).

<sup>70</sup> Ms Di, see below s. 4.a.ii.

in this extreme form, even seen as a necessary end result.<sup>71</sup> Furthermore, in most cases the creation of a definitive archival record of a career or life played no part in the process of selection and production. Rather than replicating the experience of the medieval reader, modern scholarship can illuminate that experience through the production of single, accessible texts which set the source and its contents in the context of its textual history.

From this point of view Peter of Celle's letters do not present insuperable problems. O, Val and Rc have equal authority, being at the same remove from the sender's archive. These texts allow us to work back towards an approximation of the sender's archive and not to the letters as originally sent, however close to these we may guess the archive copies to have been.<sup>72</sup> As this was an archive subject to an ongoing process of reorganisation and editing it can only be a matter of subjective judgement whether one opts for readings which seem to reflect the earlier stages or those which seem to reflect the later - although it is notable that in genres which modern culture, at least, would have less hesitation in categorising unequivocally as 'literary' few would hesitate as to which way to go. This highlights the problem of the nature of letters in collections and the definition of the genre. With treatises, romances, poetry and, in later ages, novels the editor's goal is generally to determine the final, or latest, extant authorial version. With letters the demands of the recovery of the original letter sent

<sup>71</sup> Requests for recipients to emend and return letters were common, and in itself this practice suggests a dynamic process in which authors did not see themselves in any sense as 'copyright holders' with absolute rights over every detail of a text. Note also in this context Saint Anselm's apparent failure to keep copies of his letters systematically and the subsequent dependence of the collection on copies retrieved from recipients (see SOUTHERN, *Saint Anselm. A Portrait*, p. 479-80). For an example of such a request from Peter of Celle (ep. 97), see below s. 4.b.

<sup>72</sup> This is a source we simply no longer possess, and which we no longer possess not because it has perished through accident in the intervening centuries but because it was discarded once it had fulfilled its function and formed the basis of a letter collection. See, however, the example of Gilbert Foliot where the nature of the collection makes some such recovery possible in exceptional cases (see MOREY and BROOKE, *Letters and Charters of Gilbert Foliot*, p. 10-11; but note also the comment in MOREY and BROOKE, *Gilbert Foliot and his Letters*, p. 29: 'in the absence of originals [i.e. of the letters] it is impossible to check the extent of revision in detail').



and of the preservation of the final literary production can pull in opposite directions. The fact that a large proportion of the textual variants between O, Val and Rc concern style (and in particular *cursus*) rather than meaning or information indicates something of the concerns and priorities of those who, from the author onwards, worked on the text. Once the ideal of the recovery of missives sent out is recognised as incompatible with the precise nature of the source we have then the collection can be studied as a literary endeavour in its own right.<sup>73</sup>

#### 4. THE FORMATION OF THE COLLECTION: CONTENTS AND EDITING

The evidence of the textual relationships, as we have said, indicates three stages in the compilation of the letter collection. Rc represents a selection of the late letters which was neither organised<sup>74</sup> nor apparently put into circulation, while the other texts represent different stages of treatment of the early letters: O and Val were each taken, independently, from a common antecedent at an early stage, while Rc represents a later version based on the same antecedent.

Three types of evidence can take us closer to an understanding of the processes and principles of selection applied to the materials at these different stages: firstly the contents of the letters themselves, secondly any internal references to editorial process, and thirdly any near-contemporary annotation which might indicate the likely interests of readers. Such evidence can reveal what type of letter or information was considered appropriate for inclusion and what was discarded both as the collection was refined and as smaller selections were taken from it.

A number of types of letter were recognised in epistolary convention, including letters to friends, letters of consolation or exhortation, letters jesting and serious and so forth. However, the

<sup>73</sup> The forthcoming edition favours Sirmond-R as representing the more polished version of a literary text but follows O and Val (which have an equal position in the stemma in relation to the common antecedent of the early letters) where these preserve better readings.

<sup>74</sup> To be exact, all that we can say (as Timothy Reuter pointed out in discussion) is that there is no organisation *that we can detect*.



collections of this period were not generally arranged according to such formal distinctions, nor are the letters in them easily categorised.<sup>75</sup> A more effective way to approach the interests of compilers and readers is to consider the functions of the various letters. A letter could convey a vital piece of information relevant to a particular dispute or crisis; it could be a piece of political propaganda or a statement of allegiance; equally it could be the medium for a dispute on theology or canon law. On the other hand it could contain a message of moral exhortation or admonition, a discussion of a spiritual theme, or nothing other than a declaration of friendship.<sup>76</sup> The relative value of these different types of letter to a historian attempting the chronological reconstruction of events is obvious; less obvious are the, often diametrically opposed, priorities and interests which guided medieval compilers and, by implication, their readers.<sup>77</sup>

<sup>75</sup> See CONSTABLE, *Letters and Letter Collections*, p. 20-25; most letters defy systematic classification by both medieval and modern categories. Note Constable's warning against the imposition of anachronistic criteria when attempting to classify letters according to content, purpose, form, style or function (*ibid.*, p. 21). The point here is not to impose such a classification on the letters themselves, in the context of their composition, but to give an impression of what their content and subject matter might offer to a later or more distant reader in the context of a collection made with a wider readership in mind than the recipients of the letters alone.

<sup>76</sup> On the formation of formal admission to friendship networks and the maintenance and relevance of friendships in politics, dispute resolution and social relations, see the discussion and bibliographical references in J.P. HASELDINE, 'Understanding the language of *amicitia*. The friendship circle of Peter of Celle (c. 1115-1183)', *Journal of Medieval History* 20 (1994), p. 237-260. A particularly important contribution is G. ALTHOFF, *Amicitiae und Pacta. Bündnis, Einung, Politik und Gebetsgedenken im beginnenden 10. Jahrhundert*, MGH Schriften 37 (Hannover, 1992). The intention here is not to rehearse at length the arguments of the social and political import of friendship, but to divide up the letters themselves according to the material which they present to the reader, which in such cases is often of no more specific a nature than the declaration of friendship.

<sup>77</sup> Peter of Celle's collection is a case in point here: it has received relatively little attention from modern scholarship.

a) *principles of selection: content and function*

The most radical distinction to be drawn, in terms of their function, is between those letters which convey specific information relevant to their immediate context and those which do not. The latter might be letters of spirituality, exhortation or friendship. In the original context of their composition this need not be so sharp a distinction as it might appear. A pertinent spiritual exhortation accompanying a more specific verbal message or even another document could have a particular even a pointed relevance to a recipient, since forgotten. The establishment or maintenance of friendship through letters could have significant implications for dispute resolution or political allegiance, either immediately or in the longer term. However, when we turn to the interests of compilers of letter collections and their concern with their readers and with posterity, then the question of the function of the text of the letter itself, in isolation from this context, becomes a different one. What might have been part of a more complex communication, complementing verbal messages or other documents, and resting on the assumption of shared knowledge of the circumstances, now stands apart from that fuller context.<sup>78</sup> The decision to preserve those texts or parts of texts<sup>79</sup> which address spiritual or theological themes, for example, at the expense of those which contain the details of events and disputes, or vice versa, is a crucial reflection of the intention of the compiler.

In addition to these two general types of letter there are those which fall between these categories as well as examples of other types of composition which fall within the epistolary genre and commonly form an integral part of letter collections. Five broad categories of letter are proposed in the present case (the majority falling into one of three): letters of friendship, business letters, letters which combine these concerns (called, for convenience,

<sup>78</sup> Clearly external evidence survives in many cases, but this was neither included in medieval letter collections nor, obviously, attached as appendices or notes.

<sup>79</sup> As we shall see, the process of selection could involve not simply accepting or rejecting entire letters but excerpting from letters.

combined type), political letters and theological treatises in epistolary form.<sup>80</sup>

*Letters of friendship* can be defined as those occasioned by no detectable specific event and written with no other evident purpose than to make contact with the recipient. In Peter of Celle's collection these letters typically contain messages of spiritual exhortation or admonition (with emphasis on lapses from monastic observance), messages to newly elected abbots or bishops, messages of consolation or declarations and discussions of friendship.

The distinction between letters of friendship as defined here and letters whose specific theme is *amicitia* is a necessary and important one. Bonds of friendship were frequently invoked by many writers of the time in relation to particular disputes and crises or in matters of personal or institutional business. On the other hand, the discussion of *amicitia* was only one of the themes appropriate to the cultivation of epistolary friendship.

*Business letters* are those written on a specific occasion, those concerning a particular legal case or those containing an appeal for aid. While they usually give detailed and specific information, they frequently also refer the recipient to a verbal message conveyed by the bearer. They also include letters of personal recommendation.

*Letters of combined type* are those which address themes typical of a letter of friendship, but which also include references to specific cases or appeals for aid, either in a postscript or as a

<sup>80</sup> These are the categories employed in my previous and more detailed analysis of Peter of Celle's use of the language of friendship (HASELDINE, 'Understanding the language of *amicitia*', p. 250-251). It is important at this stage not to apply an over-sophisticated categorisation of letters and so impose an anachronistic model on the collection. The aim rather is to produce a simple analysis of the compiler's interests and by implication what was considered to be of interest to the readership. These are not rigid categories which reflect distinctions employed by twelfth-century letter writers. The combined type letters in particular are those least accessible to systematic categorization, where in some cases it could be that the need to communicate vital information also provides the opportunity to compose a message of friendship, and equally in other cases the sending of a letter of friendship offers the opportunity to append some news. Keeping the categories to five avoids excessive and misleading sub-division of what is intended to be only an indication of the sorts of material, details and themes a reader might find in them, and so of the interests which guided the selection process.

distinct second half of a letter. These inclusions are relevant to the time of writing but not patently the sole or main purpose for the letter being written. They do not include letters where a message of exhortation or friendship, for example, is simply a prologue to an appeal for aid or relates directly to a specific dispute or legal case.

*Political letters* are those which address matters of very broad concern, the great political events of the day, such as the Alexandrine schism or the Becket affair. They are either public statements of allegiance or address lesser concerns directly related to these events.<sup>81</sup> A number of Peter's letters are in effect *theological treatises* in epistolary form. Most of these far exceed the average length of letters in the collection.<sup>82</sup>

i) content and function: texts based on sender's archive

When the letters contained in the various recensions of Peter of Celle's collection are analyzed according to these criteria, the results shown in table two emerge.

Table 2: *Types of letter included in versions of Peter of Celle's letter collection*

	Rr <sup>83</sup>	O <sup>84</sup>	Val <sup>85</sup>	Rc <sup>86</sup>
Friendship	38	32	14	31
Business	37	16	2	23
Combined	21	12	2	10
Theological	3	3	0	3
Political	2	0	1	2

Firstly, Rr can be contrasted with the other three: its contents do not overlap with theirs and it represents, as we have seen, an altogether more rudimentary stage in the process of compilation and organisation of the collection. The most obvious point here is

<sup>81</sup> E.g. ep. 114 in support of Becket and ep. 140, exhorting an abbot to remain in post under pressure during the papal schism.

<sup>82</sup> E.g. epp. 158-160, lengthy theological tracts arising from a dispute with Nicholas of St Albans on the immaculate conception of the Virgin Mary.

<sup>83</sup> Total 101 letters.

<sup>84</sup> Total 63 letters; the unique material in O comprises 5 letters of friendship and 2 of combined type.

<sup>85</sup> Total 19 letters

<sup>86</sup> Total 68 letters. R 46 (*PL* 43) is in fact two letters run together; it appears as two letters in O.



the virtually equal quantities of letters of friendship and of business. It appears that all three texts of the early letters, those which show greater evidence of systematic organisation, also give greater relative weight to letters of friendship. Even if all the combined type letters were put firmly into the category of business letters, the business letters would still be outnumbered by letters of friendship in O and Val (considerably so in Val), and only just be in a majority in Rc, whereas if the same exercise were applied to Rr they would outnumber the letters of friendship by almost 3:2.

It could be argued that this bias reflects a greater involvement in affairs when Peter was at St Remi, but Montier-la-Celle, while of less political weight than St Remi, was no backwater, and Peter's links with Henry of Reims, Thomas Becket, Eskil of Lund, St. Bernard, Peter the Venerable, Count Henry of Champagne and Roland Bandinelli, both before and after he became Pope Alexander III, all date from his years at La Celle. Furthermore, it is not just involvement in external affairs which is reflected more in Rr. Letters which deal with the internal business of Peter's own monasteries and dependencies, rather than other communities and individuals or outside interests generally, still predominate in the later letters despite the fact that Montier-la-Celle possessed no inconsiderable estate and had widespread interests.<sup>87</sup>

The three texts of the early letters derive from the same antecedent but reflect different treatment of the materials. Although, as we have seen, O and Val were probably taken from the common antecedent a few years earlier than Rc, and Rc may have been subject to revision and certainly was subject to re-organisation at St Remi, the evidence of collation and of the internal groupings suggest that the basics of the texts of the letters and a principle of organisation (if not the exact text or final scheme of organisation as actually applied in Rc) were established before the common

<sup>87</sup> There are five such letters in Rc, of which one is a late letter intruded into this part of the collection, and a further three containing not routine business but appeals for the dependency of St Aigulf de Provins after it burnt down in 1157. (Also one such letter in O is excluded from Rc.) Rr has fourteen such letters. Furthermore, the average length of letters in Rr is about half that in Rc because of the preservation of a large number of brief notes.

antecedent was put into circulation.<sup>88</sup> Thus while Rc is more polished, what we see in O and Val is the result of compilers further removed from the author making smaller selections from the available materials. Here again the results of analysis according to the type and function of the letters chosen is clear: the smaller the collection gets the greater the emphasis on letters of friendship.

The collection in Val is so small, and thus so selective, that it is possible, and interesting, to examine individual cases without too much distortion of the overall picture. Four of the letters deal with friendship and three more with love,<sup>89</sup> while spiritual exhortation and admonition account for a further seven. There are three letters of consolation, addressing different circumstances, and one on the duties and responsibilities of an abbot. Only one letter, in support of Thomas Becket, goes beyond the confines of monastic spirituality and community.

Further, the interest of the collector seems to have been in general principles rather than specific cases. Thus letter Val 8, to Bishop Alan of Auxerre, concerns a dispute over the marriage of Peter's niece.<sup>90</sup> The particular feature of this letter, however, is a lengthy discussion of the potential conflict between justice and friendship or personal interest. The other more specific letters pertaining to this same case do not appear here.<sup>91</sup> Also, only one of a series of letters to Nicolas of Clairvaux appears.<sup>92</sup> This is a discussion of *amicitia*, whereas the majority, including the longest, in R to Nicolas contain detailed theological arguments.

Other letters in this small collection could almost be considered as models of their type. Letter Val 19 to John of Salisbury begins, 'Quaeris frater a me scripta exhortationis ...', ('You ask, brother, for words of exhortation from me ...'), thus clearly introducing a

<sup>88</sup> On organisation, see above s. 2.b.v; letters to each recipient were grouped together and the groups themselves later re-arranged according to the rank of the recipients. The texts show fine-tuning of vocabulary and style, but there are few insertions or omissions of more than a few words.

<sup>89</sup> This is a high concentration of letters taking *amicitia* as their specific theme in addition to being letters of friendship in the sense defined above. One of the letters whose theme is love is a business letter, written as part of a dispute over a marriage of a relative of Peter (Val 8), discussed below, see n. 90.

<sup>90</sup> PL ep. 10 (= R 22).

<sup>91</sup> Nos 9 and 23, which would have been included in the antecedent.

<sup>92</sup> Val 18 (= PL 61 & R 58); with a brief response to a question on Jerome.

letter of spiritual exhortation.<sup>93</sup> Letter Val 13, addressed to John of St Malo, is a letter of consolation on the death of St. Bernard, a notable opportunity for the expression of grief and consolation.<sup>94</sup> The selection also reflects the quantity of Peter's correspondence with certain recipients whom he clearly regarded as particular friends. There are three letters each to the Carthusians of Mont Dieu and to John of St Malo out of a total of only nineteen letters in Val. Peter's many letters to each of these in the larger collections are concerned almost entirely with *amicitia* and there is often no suggestion of any other motive in their composition than an exchange of the sentiments and messages appropriate to friendship. The focus of this small collection is clearly letters of friendship and spiritual exhortation - an indication of the compiler's interest and perhaps of Peter's particular renown as a writer.

ii) principles of selection: evidence from the recipients' archives

There is one example of a surviving letter where the sender's and a recipient's archive overlap. One of the letters in the manuscript Di is preserved separately in Sirmond, and so must have been part of R. In Di it is one of two letters of Peter of Celle from a small collection of only four letters concerning the case of a group of Grandimontine novices who had transferred to the Cistercian house of Pontigny, and who had enquired about the legitimacy of such a move. Their case was brought before the papal legate, Peter of Pavia, by a monk of Pontigny, Robert Galar-don, sometime between 1177 and 1181, who in turn consulted Peter of Celle, Stephen of Tournai and a G. of St Victor.<sup>95</sup> All three writers advised the monks to remain with the Cistercians. The polemical intention of this tiny collection is clear. A Cistercian has gathered together letters written in a specific case by non-Cistercians which praise his order and advise those who have transferred to it to remain.<sup>96</sup>

<sup>93</sup> *PL* no. 71 (= R 63). This is not to say that this collection was a mere formula.

<sup>94</sup> *PL* no. 14 (= R 16).

<sup>95</sup> See above, s.2 c.i. On this case and the chronology involved, see HASELDINE, 'Friendship and rivalry', p. 408 and n. 59.

<sup>96</sup> Stephen of Tournai was an Augustinian canon, as was the author of the last letter, if it is indeed by a canon of St. Victor. Peter of course was a Benedictine.



Of Peter's letters, the one which also occurs in Sirmond<sup>97</sup> is the shorter of the two, giving a brief statement of Peter's position on the question of changing orders.<sup>98</sup> The longer letter, which is divided into three sections each dealing with the individual case of one of the three monks concerned, was evidently not in the St Remi manuscript which Sirmond saw. It is possible that no copy was kept because it was considered that so specific a set of messages would be of little interest to a wider audience, especially since the point of principle at issue was dealt with in the other letter. Such a selection demonstrates the bias in the sender's archive towards letters treating general principles rather than specific details relevant to the recipients.

b) *internal evidence of editing and selection*

In some cases the texts of the letters themselves provide witness to the editorial process. One indication of the nature of the archive material behind the collection lies in the salutation and *valete* clause of each letter; this can indicate whether exact copies of letters were preserved or rather some form of draft with abbreviated notes in place of the full formalities necessary in the actual missive.<sup>99</sup> The only letters in R which lack salutations are in Rr, the later letters.<sup>100</sup> Furthermore, another characteristic of Rr is the appearance of highly abbreviated salutations, comprising merely the names of sender and recipient. This means that at least part

<sup>97</sup> Ep. 175.

<sup>98</sup> The texts are close. Sirmond (R) lacks a salutation (see also below, s. 4.b and n. 99), suggesting a copy of a draft rather than an exact version of the letter sent, but otherwise there are only 3 minor differences which do not affect the meaning.

<sup>99</sup> See SOUTHERN, Review of MILLOR, BUTLER and BROOKE, *Letters of John of Salisbury*, vol. 1, *English Historical Review* 72, p. 496: '...one good reason for thinking that the two manuscripts are based on rough drafts [i.e. rather than exact copies of letters sent out or versions of these corrected by the author personally] is that they almost invariably omit the address and *Valete* clause. Instead of an address there is generally a heading taken probably from a note, possibly a much abbreviated note, on the draft'.

<sup>100</sup> R nos 84, 92-4, 98-9, 101, 103-7, 110, 113, 118 and 168-9, (= PL nos 128, 87, 169, 170, 149, 134, 124, 155, 104, 162, 137, 150, 152, 141, 105, 146 and 175).



(possibly by implication all) of Rr was probably based on rough drafts.

O and Val frequently preserve the same salutatory clauses as Sirmond-Rc but in most cases have initials in place of the full names of sender and recipient. Occasionally in O, in sequences of letters to one recipient, the whole salutation is replaced by the phrase 'eidem idem', and in a few cases an entirely different salutatory clause appears. Val is often closer to Sirmond-Rc in this respect, but still uses initials for names more frequently. If, as the other evidence suggests, all three derive from the same antecedent, then the differences in the salutations between Rc and the other collections (including the puzzling replacement of 'P' by 'G' for the sender's name in O) adds force to the suggestion that it was a series of early drafts of the early letters which lay behind them all. In this case Rc was worked up with more care than either O, Val or Rr.

Rc omits only sixteen *valete* clauses (of which O retains three and Val one). O omits thirty-eight (in thirteen cases the same as Rc, and in four from letters unique to O). Val omits nine such clauses. Rr omits sixty-two. Again the discrepancies between Rc, O and Val suggest an antecedent in the form of rough drafts which have been worked up more thoroughly in Rc.<sup>101</sup> Rr and O appear to be the least polished in this respect. However, this evidence makes it yet clearer that the less polished versions are closer not to the original letters sent out (which would have preserved the clauses) but to rough drafts.

References to verbal messages accompanying a letter, mostly with regard to subjects identified as confidential or complex, but in any case mostly of immediate relevance to a specific case or dispute, are often connected with business correspondence and may represent the sort of trace of business affairs which we might expect to be excluded during the process of selection for literary ends. Such references are slightly more numerous in Rr than Rc. This would not be at odds with the other indications of selection discussed, but it is by no means decisive evidence, and can not really stand alone.<sup>102</sup>

<sup>101</sup> Expressed as rounded percentages, Rc omits 23%, Rr 61%, O 60% and Val 47%.

<sup>102</sup> In epp. 1, 2, 4, 5, 7, 13, 19, 68 and 70 (from Rc) and 77, 82, 86, 89, 103, 104, 105, 110, 118, 126, 138, 143, 144bis, 162bis and 170 (from Rr).

In a number of places the formula 'de his hactenus' introduces what is in effect a post script, and a change in tone from friendship to business. This occurs eight times in Rc and twelve times in Rr; in one case in each part the text is cut off at this point where the original post script has clearly been excised. Rc and Rr show only marginal differences in this respect. It is possible that there were more cases which have left no such trace in both parts of the collection which might alter this picture, but that evidence which we do have indicates the exclusion of specific details of business in both early and late letters.<sup>103</sup>

Finally, two specific passages in the letters add some colour to this outline sketch. In no. 97, addressed to a frequent correspondent and friend Abbot Bernerède of St Crépin de Soissons, Peter, after a discussion of the duties of friendship, complains that he must cut short his letter because, 'our scribe, brother Hugh, had snatched a short leaf, and being at the end of the sheet, has put an end to our writing'. There follows a brief reply to a question which had evidently been put verbally by a messenger from Bernerède. This appears without context or explanation and so its exact point remains incomprehensible. Finally the letter ends with the instruction: 'Preserve this letter for us'.<sup>104</sup> We can only guess whether it was the passage on friendship or the answer to the question which Peter wanted preserved, but the answer to the question seems to contain no information of any conceivable use for future reference. It was common for writers to request the return of their letters, and it is interesting to note that it is in Rr that this echo of the editorial process is still preserved. It may be

<sup>103</sup> Note in this context F. BARLOW, *The Letters of Arnulf of Lisieux*, Camden third ser. LXI (London, 1939), p. lxii, '... there is an occasional truncation [of a letter in the main collection, when a longer version occurs in earlier recensions]: the polite introduction is retained and the business details are excised'.

<sup>104</sup> No. 97, *PL* 202, col. 548. 'Plura de hac materia [he has been discussing spiritual meditation and the meaning of friendship] uobis libenter scriberem, sed scriptor noster frater Hugo, abrepta breui cartula, propter finem carte finem fecit scripture nostre. Volui tamen beuiter tangere uerbum illud, quod mandastis per fratrem Iohannem, et sic respondere, ut dicatis illi domine et cognate nostre: "Terra in conspectu uestro est, potestis bene facere et male. Sed melius est bene facere quam male.... [more follows in the same vein, including a quotation from Ps. 36 (37): 16]..." Dicite inquam ei quia nobilius est minora a deuotis gratanter accipere quam ab inuitis insolenter maiora exigere. ... Seruate nobis litteras istas.'

that the letter was never recovered, and so a draft version, with the request intact, is all that remained at St Remi. It is also possible that it was simply not further edited. In any case, even at this stage it is the specific details of the immediate matter at hand which are given least space when parchment is short.<sup>105</sup>

Perhaps more telling is Peter's apparent reference in another letter to an accompanying document containing more specific details which has not made it even into Rr.<sup>106</sup> In c.1170 he wrote to his old community, Montier-la-Celle, advising them in the aftermath of the deposition of an evidently disastrous successor, Drogo (1163-c.1170<sup>107</sup>). It is a delicate situation and Peter talks of the need to ponder the past and trust in the Holy Spirit and the archbishop's counsel. He declares that he never wants anything other than their prosperity and wishes them well before adding: 'because, therefore, I know that many are wont to lie in ambush close by, to trap me in my speech, I have chosen rather to commit our words to writing than to pour them out in an unplanned delivery'.<sup>108</sup> However, the letter itself contains no specific advice on the course of action which he thinks the monks should take. Whatever written advice he did offer is not now a part of his letter collection.

Rr represents an earlier stage in the collection than Rc and does contain more traces of the archive behind it - more routine letters of business, fewer salutations and *valet* clauses, more references to verbal messengers. Yet in these instances even Rr provides evidence of a selective process often biased at the stage of composition to the general and spiritual over the specific and business-oriented.

<sup>105</sup> Note that the use of verbal messengers usually had more to do with confidentiality than lack of parchment; reference is made to such messengers in lengthy letters, and stress put on the reliability of particular messengers. E.g. ep. 86 to Cardinal Albert of San Lorenzo in Lucina recommending the Carthusian prior Engelbert of Val-St Pierre as a reliable and confidential messenger.

<sup>106</sup> No. 100.

<sup>107</sup> *Gallia Christiana*, vol. 12, col. 544.

<sup>108</sup> No. 100, *PL* 202, col. 551. 'Quia igitur plures scio solere instanter insidiari, ut me capiant in sermone, potius elegi uerba nostra scripto mandare, quam inconsiderata elocutione profundere. Valete.'



c. *Marginalia, annotation and readers' interests*

More elusive again than the hands of compilers and scribes are the traces of the interests of readers. Assumptions about this interest must have had some effect on the process of selection. More concrete indications are provided by annotation in the extant manuscripts. In the case of Peter of Celle's collection this evidence does nothing to dispel the suggestion of a broad interest in literary themes over particular detail which is also evident for those involved in the process of selection and compilation. The annotation in O is extensive<sup>109</sup> but the overall purpose seems clear. In some cases the *notae* indicate the predominant theme in a letter, for example that of love and friendship running through O nos 2, 5 and 27, or justice and mercy in O 62. In other cases, particularly where complex arguments are presented, for example the epistolary treatises on theology in O 35 and 63, they enumerate, or indicate by key words, the main points in the argument. Throughout, most indicate examples of spiritual exhortation or expositions of concepts such as grace, conscience or prayer. Peter's tone of moral exhortation is also picked up in some of the emphatic marginal notes, such as the exclamation, 'Audiant prelati negligentes' at no. 14.<sup>110</sup> This annotation is evidently intended as a guide to the prominent themes, mainly spiritual or theological, to be found in each letter rather than either the selection of one theme throughout the collection or the highlighting of useful information for reference. It is a guide for the reader and highlights Peter's command of epistolary *varietas*.

Val has only one piece of marginal annotation, a *nota*, in the form of a hand indicating the line, 'Iam ergo amico loquar ut amico' ('Now therefore let me speak to a friend as to a friend') in letter 16 of this collection;<sup>111</sup> a clear if isolated, indication of an interest in friendship in a later reader.

<sup>109</sup> See above, s 2.b.iii and n. 39.

<sup>110</sup> O nos 2, 5, 27, 62, 35 and 63 = *PL* nos 18, 17, 57, 25, 43 and 66. 'Audiant...' appears at fol. 104r, (O 14 = *PL* 8).

<sup>111</sup> Fol. 127r; *PL* ep. 31.



## 5. CONCLUSIONS

As a work of creative literature a letter collection is neither a complete nor an accurate guide to the exchange of missives which gives rise to most, but by no means all, of its contents. An understanding of the principles of selection governing the creation of letter collections can illuminate the nature of this underlying correspondence to some degree, but equally significantly it can offer a greater understanding of one of the ways in which the author attempted to present a public image to a wider readership.

To edit such a source then, rather than merely to use it for the recreation of sources which no longer exist, means to retain its principles of organisation (for example, arrangement of letters in groups and by rank of recipient when relevant, rather than by the imposition of a chronological order<sup>112</sup>); it means to exclude associated material, such as replies to letters which survive in other collections (and which modern editors may have incorporated) and also to retain material which may not meet modern criteria for defining a 'real' letter but which formed an integral part of the letter collection. To appreciate the literary and spiritual concerns of such a work is not to add another layer to the veil of later interpretation standing between us and the correspondence, the events or the character beneath, but rather to illuminate a vital part of the process by which religious and ecclesiastical leaders sought to portray themselves and to cultivate a public persona.<sup>113</sup> Above all, it is not to impose a sophisticated but anachronistic reading onto a set of documents, but quite the opposite, to ap-

<sup>112</sup> The question whether to reproduce the exact arrangement of one manuscript, with any anomalies it may contain, or to follow the basic principle of organisation but make minor adjustments in detail can depend on the number of manuscripts involved or how clear the principle of arrangement is. As we have seen, extant texts can display variations in detail while following a clearly perceptible principle of organisation. Furthermore, even when we have an early text apparently close to the author's archive we can never know how many alterations were made, or planned but not executed, before the transcription into extant manuscripts.

<sup>113</sup> The debate over the size of the reading public in any age, like that over the actual readership of any text, is an endless one. However, it is certain that letter collections were compiled with a wide readership in mind, however much the author might have been disappointed in his or her expectations subsequently, and that this readership would have been regarded as influential.

preciate the sophisticated and deliberate endeavour behind works which were conceived as coherent enterprises.

In Peter of Celle's letters the dominant theme is the promotion of the monastic order through moral exhortation, spiritual edification, the cultivation of friendship (especially with members of different orders), active support for new foundations and fearless criticism of the failings of the established. Rarely do the letters provide detailed evidence for other areas of his activity; frequently they defy close dating. Peter's success in projecting such an image is reflected in the neglect by modern historians of his role in the politics of his day - international, regional and civic. Perhaps more surprising is the fact that his contribution to monastic politics, not only as a literary proponent of harmony among the orders and of the principle of the essential unity of the monastic endeavour, but also as an active peace-maker and mediator in many strained disputes, has been largely overlooked.<sup>114</sup> The state of his letter collection, however, does betray to some degree this carefully cultivated image if only by allowing us a glimpse into the techniques of its composition.

The differences in content, emphasis and detail between the late letters in Rr and the early in Rc are the result of a more advanced process of selection, revision and organisation of the early letters. This took place at St Remi, most probably at the hands, or under the supervision, of Peter himself. It was this deliberate activity over a number of years which produced a collection in which the themes of monastic spirituality and the religious life are prominent. More worldly affairs are, it is important to emphasize, not excluded. Rather they retain an integral place in the collection, but not the foremost one. Further, those business letters which touch on general points of principle appear to have stood a better chance of selection than those which dwell only on the immediate details of affairs. Samples of theological learning, letters of consolation, letters to newly elected abbots and so forth enhance the collection, demonstrating epistolary versatility and variety. The process of selection and revision continued after the circulation of one version of the early letters, after that is to say this collection

<sup>114</sup> On this aspect of Peter of Celle's life and works see HASELDINE, 'Friendship and Rivalry'. His treatise *De Disciplina Claustrali* was also an important contribution to the twelfth-century debate on the nature of monastic life.

was apparently deemed worthy of a wider audience in a way in which the late letters seem never to have been. We cannot say how long this selection went on before the letters were transcribed into the manuscript which Sirmond saw.<sup>115</sup> These later stages of refinement appear to have been concerned mainly with arrangement and style, in particular *cursus*.

The late letters themselves, however, are more than a simple archive or register. They would appear to be, in part at least, copies of drafts rather than exact copies of letters sent out.<sup>116</sup> If these drafts themselves originated from some sort of register of dispatches they do not retain a systematic chronological order. Finally, although business letters are markedly more prominent in the late letters, even these do show some evidence of selection of a similar nature to that applied more thoroughly to the early letters, or at least a bias in some cases towards the preservation of letters treating of general themes rather than specific details. This may reflect no more than an eye to the future possibility of a collection when deciding whether or not to retain a letter, rather than the beginning of a systematic selection.<sup>117</sup> The one instance of overlap between the sender's and a recipient's archive strengthens this conclusion, but this letter itself is part of a mini-collection whose own principles of selection must also be considered.

Neither Rc nor Rr, then, allow us to recover the letters as they were sent, nor even the full extent of the possible original archive, but comparison of their contents and other evidence does illustrate the editorial process and the guiding principles of those who worked on the collection. The shorter selections of material, further removed from the author but still based ultimately on his archive, show a yet stronger bias in favour of letters of spirituality and

<sup>115</sup> Although evidently not long enough to allow time for a similar process to be applied to Rr. This cessation of work may, as suggested above, be the result of Peter's death, but R is obviously not dateable.

<sup>116</sup> As indeed were the letters behind Rc, as the disparities in the salutations in the extant manuscripts indicate; see above s. 4.b.

<sup>117</sup> Presumably Rc was in progress during the years in which the letters which went into Rr were being composed. Rr contains 101 letters, an average of just over 5 per year while Peter was abbot of Saint Remi. If he wrote more than one letter of some description every two months, as is quite likely, then we have, even here, quite a selective sample. For Rc, the La Celle years, the average representation is 4 letters per year.

friendship. Furthermore the annotation in these manuscripts does not point to any fundamentally different interests and priorities on the part of near-contemporary readers.

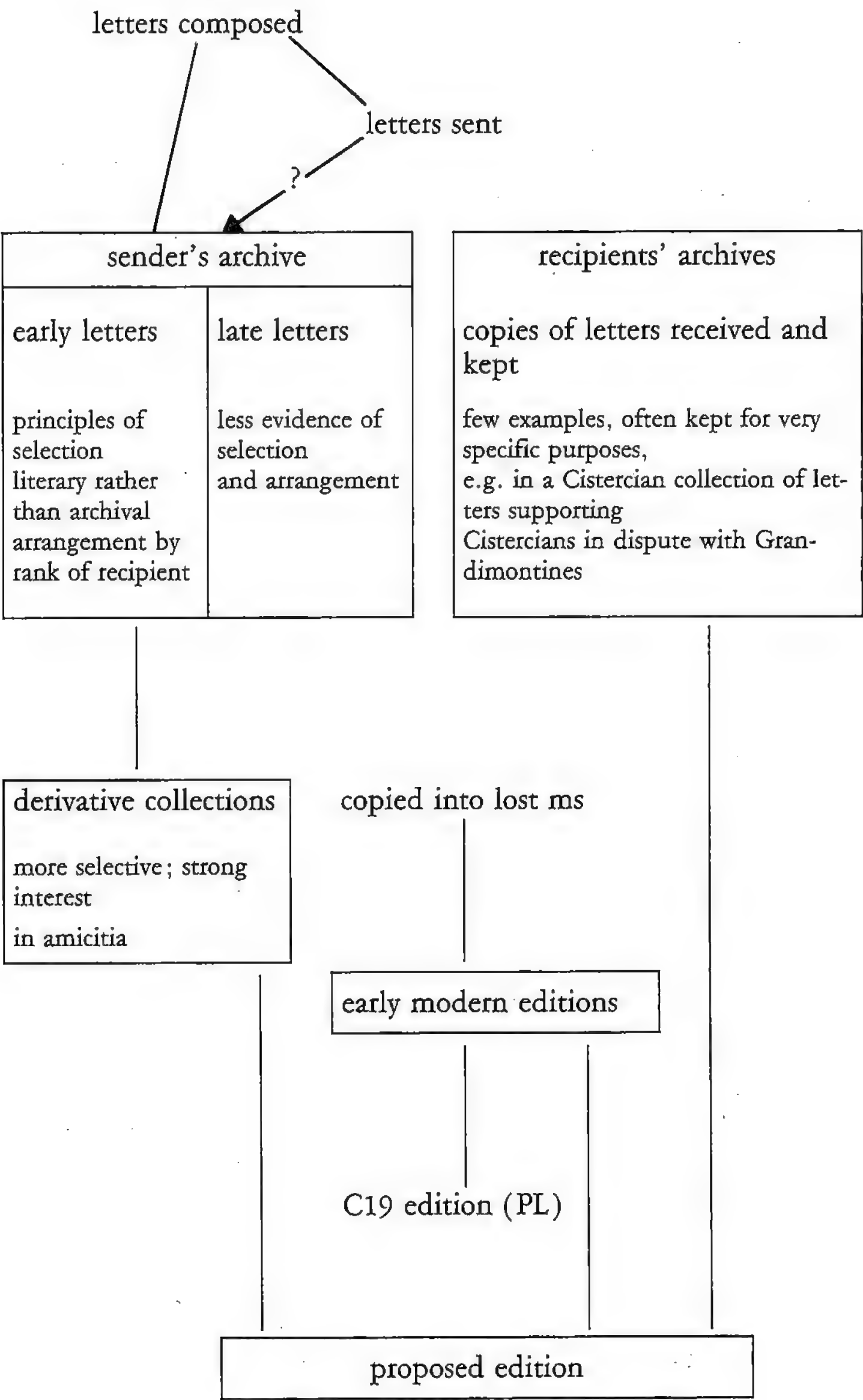
It is vital to emphasize that, in all these cases, what we have is evidence of selection and emphasis not of segregation; the spiritual material was not cut out of a larger archive for special and separate presentation but rather given a prominent place in a collection of which a certain amount of business material remained an integral part. In Peter of Celle's collection statements of general principle in such letters are certainly favoured over specific details. The survival of this type of material, however, even in the latest, most polished stages of the collection does not reflect carelessness or an unfinished collection.<sup>118</sup> The different types of letter are accorded complementary roles in a complete and rounded portrait of the abbot; it is the relative importance given to each and their treatment which are the key to the collector's intentions.

While the conventional stemma (table 1) represents the relationships between the manuscripts, the following diagram (table 3) summarises the process of development of these versions of the collection:

<sup>118</sup> The common antecedent to Rc, O and Val, as we have seen, was considered to be sufficiently complete for circulation even before being worked on further, possibly over a number of years.



Table 3: The development of the letter collections of Peter of Celle



This sort of analysis is a starting point for a more detailed study of the author; an attempt to lay the foundation for the apprecia-

tion of Peter as a writer, of his values and of the way he tried to project them. It is also an attempt to assess the source on its own terms, as the outcome of a complex and carefully considered process with rules of its own. Peter of Celle was valued and read as a writer on spiritual themes and a proponent of the flourishing twelfth-century cult of friendship, but he was clearly also known during his lifetime as a man of influence with impressive political connections. We can supplement the picture presented in the letters from *acta*, charters and other external evidence, but we must not dismiss the potential impact on his reputation and influence of the creation of a public persona built around these other themes - a potential reflected in the care and deliberation given to the enterprise.

Letters provide many details of events and of character, but these survive embedded in texts whose overt purpose was quite different from the autobiographical or archival, and whose arrangement, indeed survival, was not determined by the requirements of factual reference for legal, administrative or historical purposes. They often present a picture of an abbot, abbeys or bishop in office without the exploration of early life, development of personality or formative influences which characterise biographical enterprises. They incorporate a wide range of themes, setting business next to spirituality, legal cases next to friendship, and grand political statements next to modest local concerns, yet their arrangement, careful selection and literary qualities suggest a coherence in their conception which it would be wrong to discount. Spirituality, friendship and like topics are not extracted from archives at the expense of business matter, nor are the bare details of affairs left in at random. The former are among the qualities of the office holder, the latter selected to enhance or complete the picture rather than to recreate the administrative history of an abbey or diocese.<sup>119</sup> What to modern

<sup>119</sup> In some cases, as with Peter of Celle, there is a clear preference for statements of legal or political principle rather than the preservation of specific details, while collections like those of Lanfranc, Becket or John of Salisbury retain a wealth of precise detail. However, even in these collections, where the intention is often to propagate a particular cause with detailed arguments (the primacy of Canterbury or the justice of Becket's stance against Henry II) the letters are often either not dated or not arranged in chronological order.

readers can appear to be a confusion of spiritual with practical themes is rather a reflection of the range of qualities which figures in public life deemed it appropriate to cultivate. This in turn reflects expectations about the character and conduct of influential leaders. That authors, compilers and later readers demonstrate a keen interest in the expressions of spirituality and friendship in such letters is in itself not surprising; the central place of the genre in the literature of monastic spirituality has long been recognised.<sup>120</sup> That they did so without excising material relevant to business matters, politics and legal disputes highlights the importance of the ideals associated with monastic spirituality in the public life of the authors. This was the political context of the literary culture in which they crafted their memorials for posterity.

<sup>120</sup> Most famously by Leclercq; J. LECLERCQ, *L'Amour des lettres et le désir de Dieu: initiation aux auteurs monastiques du moyen âge* (Paris, 1957), see ch. 8.

# Un nouveau sermon sur Ruth 3,11 pour la fête de sainte Élisabeth de Thuringe\*

par  
G. DE MARTEL  
(Solesmes)

Le manuscrit Kremsmünster, Stiftsbibliothek 284, copié au début du XIV<sup>e</sup> s., est un recueil de 399 feuillets contenant des sermons divers *de sanctis, de festis, de tempore et de diuersis* répartis en deux collections<sup>1</sup>. La première (f° 1r-311r) en compte 202, la seconde (f° 311v-398v) 37. Grâce au Répertoire de Schneyer quelques pièces ont pu être identifiées<sup>2</sup>. On reconnaît alors les noms de Siboto, OP (XIV s.), Guillaume de Mailly, OP († v. 1300), Conrad Holknicker, OFM († 1279), Léon l'Autrichien, OCist. (XIV s.), Hugues de Saint-Cher, OP († 1263), Guibert de Tournai, OFM († 1288), Berthold de Ratisbonne, OFM († 1272), Peregrinus d'Oppeln, OP († 1332), Jacques de Voragine, OP († 1298) ou Graeculus, OFM (XIV s.), Bonaventure, OFM († 1274)

\* Dr Hauke Fill m'a aimablement procuré la reproduction de ce sermon et a effectué pour moi quelques vérifications de lecture sur le manuscrit. Jean Longère a bien voulu relire cette étude et m'a indiqué d'utiles compléments. Je leur exprime à tous deux mes sincères remerciements.

<sup>1</sup> On trouvera une description complète de ce manuscrit dans H. FILL, *Katalog der Handschriften des Benediktinerstiftes Kremsmünster*, Teil I: *Von den Anfängen bis in die Zeit des Abtes Friedrich von Aich (ca. 800-1325)*, (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse Denkschriften, 166; Veröffentlichungen der Kommission für Schrift- und Buchwesen des Mittelalters, Reihe II, Band 3, Teil 1), Wien, 1984, p. 335-360.

<sup>2</sup> J.-B. SCHNEYER, *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters für die Zeit von 1150-1350*, (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Band XLIII), Münster / Westfalen, t. 1-9, 1969-1980.



et Aldobrandinus de Cavalcantibus, OP († 1279). Mais la grande majorité de ces 239 sermons demeure anonyme.

La deuxième série contient un sermon anonyme *de sancta Elisabeth* qui a pour thème le verset du livre de Ruth : « Scit omnis populus qui habitat intra portas urbis meae mulierem te esse uirtutis » (3, 11). Ce verset avait déjà été choisi comme thème de trois autres sermons qui ont fait l'objet d'une étude précédente<sup>3</sup>. L'édition de ce nouveau témoin voudrait compléter le dossier.

#### PRÉSENTATION DU SERMON

L'éloge que Booz adresse à Ruth occupe une place centrale dans le livre biblique puisqu'il donne une nouvelle orientation au récit. On sait qu'après le décès de son mari Ruth avait courageusement quitté sa patrie et les siens pour suivre sa belle-mère Noémie et gagner un pays qu'elle ne connaissait pas. Cet acte exemplaire avait été bientôt connu dans Bethléem, et Booz pouvait témoigner : « Tout le monde ici sait que tu es une femme uertueuse » (Ruth 3, 11).

Dans le sermon ici édité il faut voir en Ruth sainte Elisabeth de Hongrie dont la fête est célébrée ce jour<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> G. DE MARTEL, *Trois sermons inédits du XIIIe siècle sur Ruth 3, 11*, dans *Archivum Franciscanum Historicum*, 89 (1996), p. 379-424. Cet article sera cité ensuite *Trois sermons*. Les sermons du Moyen Age pour la fête de sainte Elisabeth ont été répertoriés par J.-B. SCHNEYER, *Lateinische Sermones-Initien des Hochmittelalters für die Heiligenfeste des Franziskanerordens*, dans AFH 61 (1968), p. 3-78.

<sup>4</sup> Sainte Elisabeth de Hongrie, née en 1207 et morte en 1231, est fêtée le 19 novembre. Cf. *Bibliotheca hagiographica latina*, Bruxellis, 1898-1899, t. 1, p. 373-377; H. FROS, *Bibliotheca hagiographica latina antiquae et mediae aetatis. Novum supplementum*, Bruxelles, 1986, p. 284-289. La bibliographie est indiquée dans *Analecta Bollandiana. Inventaire hagiographique des tomes 1 à 100 (1882-1982)*, Bruxelles, 1983, p. 130. On consultera surtout A. ARNOLD et H. LIEBIG, *Elisabeth, der Deutsche Orden und ihre Kirche. Festschrift zur 700jährigen Wiederkehr der Weihe der Elisabethkirche Marburg, (Quellen und Studien zur Geschichte des Deutschen Ordens, 18)*, Marburg, 1983; et l'étude récente et bien documentée de Monika RENER, *Lateinische Hagiographie im deutschsprachigen Raum von 1200-1450*, dans *Hagiographies. Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550*, (*Corpus Christianorum, Hagiographies*, I), Turnhout, 1994, p. 238-248. M. Rener indique (p. 256) que quatre versions de la *Vita sanctae Elisabeth* ont été rédigées entre 1233 et 1297, dont l'une par le cistercien Césaire de Heisterbach vers 1237 (BHL, n. 2494).

L'introduction présente les deux personnages bibliques, Booz et Ruth, et donne les interprétations de saint Jérôme, reprises à travers tout le Moyen Age : Booz signifie « celui en qui est la force » et représente le Christ. Ruth est « celle qui se hâte » ou « qui voit », elle est ici la figure d'Elisabeth, et cela pour trois raisons. La première se rapporte à l'étymologie du nom de Ruth : Elisabeth s'est « hâtée » d'appartenir au Christ en voulant se consacrer à Lui dès l'âge de cinq ans et en cherchant ensuite toutes les occasions de Le rejoindre à la chapelle ; elle a eu aussi le privilège de Le « voir » personnellement. La seconde raison évoque son retour à Bethléem : comme Bethléem est le symbole de l'Eglise, Elisabeth est venue prendre place dans le catalogue des saints. La troisième raison concerne son veuvage : de même que Ruth a vu mourir son mari Maalon peu de temps après leur mariage, ainsi Elisabeth a eu la douleur de perdre son époux le landgrave Louis de Thuringe après seulement quelques années de vie commune<sup>5</sup>.

Après cette introduction il ne sera plus question ni de Booz ni de Ruth jusqu'à la fin du sermon. Le prédicateur se consacre désormais à son intention principale qui est de parler des trois états de vie, présentés selon leur valeur ascendante : la vie conjugale, le veuvage, et au sommet la virginité<sup>6</sup>. Ces trois états sont symbolisés par trois espèces de lys<sup>7</sup>. La première (*lilium ceruleum*), la

<sup>5</sup> Elisabeth ne vécut avec son époux que de 1121 à 1226. Celui-ci partit en 1227 pour la croisade et mourut peu après à Otrante.

<sup>6</sup> Tel est l'ordre suivi par saint Augustin (*De sancta uirginitate*, c. 45 ; ed. J. ZYCHA, CSEL 41, p. 291), et au XIIe siècle par le *Speculum uirginum*, II et VII (ed. Jutta SEYFARTH, CC CM 5, p. 42, 42-43 et p. 217, 781-782). Au cours du sermon le prédicateur adoptera un ordre différent : vierges, épouses, veuves. La classification se trouve déjà chez saint Cyprien, saint Ambroise, saint Augustin et saint Jérôme (références dans M. BERNARDS, *Speculum virginum. Geistigkeit und Seelenleben der Frau im Hochmittelalter*, Köln-Graz, 1955, p. 41sv.). Dans son *Ars praedicandi*, ouvrage composé à la fin du XIIe siècle, Alain de Lille traite successivement des époux (c. 45), des veuves (c. 46) et des vierges (c. 47 ; PL 210, 193-195 ; nouvelle édition en préparation par J. Longère, à paraître dans le *Corpus Christianorum. Continuation medievalis*).

<sup>7</sup> Dans les documents consultés il n'a pas été possible de retrouver les noms des trois espèces de lys mentionnées ici. Charles Linné (*Species plantarum exhibentes plantas rite cognitatas ad genera relatas cum differentiis specificis, nominibus trivialibus, synonymis selectis, locis natalibus*, Berolini 1799, t. 2, p. 84-90) en présente seize. D. Guil. Dan. Jos. Koch (*Synopsis florum germanicae et helveticae exhibens stirpes phanerogamas et vasculares cryptogamas rite cognitatas, quae in Germania, Helvetia, Borussia et Istria...*, Lipsiae, 1862, p. 614-628) a montré que la famille des liliacées est particulièrement nombreuse.

plus commune, pousse sans surveillance particulière; la cueille qui veut; ainsi la vie conjugale est accessible à qui veut, pourvu qu'il soit libre. La seconde sorte (*lilium flaveum*) demande quelques soins et a plus de valeur; ainsi les veuves sont plus estimées de Dieu, car si elles ont fait voeu de chasteté, elles ne peuvent plus se remarier. La troisième espèce (*lilium album*) requiert un grand travail pour être plantée, nourrie, gardée; elle est le symbole des vierges qu'il faut protéger des atteintes du monde avec beaucoup de sollicitude<sup>8</sup>.

L'Eglise ressemble à un champ de culture dans lequel poussent ensemble les bonnes plantes et les mauvaises, les roses et les épines. Cette opposition des bons et des mauvais montre comment dans l'Eglise vivent ensemble les disciples du diable et les disciples du Christ. La présentation de ces deux camps constitue la division principale du sermon. Le prédicateur présentera donc successivement l'un et l'autre, selon les trois états de vie qu'il a mentionnés. Il établit cependant encore une triple distinction, qui correspond au triple degré d'amour avec lequel chacun de ces deux chefs aime ses adeptes: le démon, et aussi le Seigneur, peuvent aimer beaucoup, davantage, au plus haut degré. D'abord le démon: il a ses vierges, ses épouses et ses veuves. Il aime chacune d'elles *multum, plus, maxime*. De même le Seigneur a ses vierges, ses épouses et ses veuves et il les aime selon les trois mêmes degrés d'intensité.

### 1. *Les disciples du diable*

Le plan du sermon est donc nettement dessiné. Le développement pourrait en paraître fastidieux si dans ce cadre le prédicateur n'avait inséré des éléments qui réservent quelques surprises.

<sup>8</sup> Sur le lys, symbole des vierges, voir le *Speculum virginum*, I (ed. Jutta SEYFARTH, CC CM 5, p. 14-16). Guibert de Nogent († 1124) souligne la différence qui existe entre le lys des vallées qui demande soin et protection, et la fleur des champs qui pousse sans difficulté (PL 156, 592-593).



## Les vierges :

Ainsi les vierges que le diable aime beaucoup, ce sont les petits enfants non baptisés ou non baptisés rituellement<sup>9</sup>. Il les aime parce qu'ils ne verront pas Dieu. Il aime davantage les vierges folles parce qu'elles s'exposent sans précaution dans les lieux de plaisir. Mais celles qu'il préfère, ce sont les hypocrites qui bien que se présentant extérieurement comme des vierges, font dans le secret ce qu'il serait honteux de dire.

## Les époux :

Pour parler du second état de vie, la vie conjugale, le prédicateur passe du féminin au masculin. Les époux que le diable aime beaucoup, sont les égoïstes, ces maris qui ne partagent pas les fruits de leur travail, ou même les dépensent dans le jeu et les beuveries. D'où les scènes de ménage lors du retour à la maison. Le diable aime davantage les époux qui sont infidèles dans leur âme, parce qu'ils n'aiment pas comme Dieu veut que l'on aime : ou bien ils aiment leur conjoint plus que Dieu, ou bien ils s'aiment d'un amour coupable, auquel ils consentent ensemble tacitement. Mais les préférés du diable sont les époux infidèles *in corpore et in anima*. Le mari trompe sa femme de façon diverse et répétée, et l'épouse restée à la maison commet l'adultère. Dans le cas d'une conception elle choisit alors d'avorter ou de tuer l'enfant après sa naissance.

## Les veuves :

Pour parler du troisième état, le veuvage, le prédicateur revient au féminin. Les veuves que le diable aime sont celles qui vivent illégitimement et multiplient les liaisons. Avec un peu d'humour il reconnaît qu'elles sont veuves, mais à répétition. Elles sont veuves autant de fois qu'elles se séparent de l'homme avec lequel elles ont forniqué. Le diable aime encore davantage celles qui par leur comportement contredisent leur état de vie. Elles ne gardent ni

<sup>9</sup> Le problème du baptême des petits enfants a été souvent traité au Moyen Age. Pour le XIIe siècle voir J.Ch. DIDIER, *La question du baptême des enfants chez s. Bernard et ses contemporains*, dans *Analecta sacri ordinis cisterciensis*, 9 (1953), *Saint Bernard théologien*, (Actes du congrès de Dijon 15-19 septembre 1953), p. 191-201. Pour la période suivante, voir A. LANDGRAF, *Kindertaufe und Glaube in der Frühscholastik*, dans *Gregorianum*, 9 (1928), p. 337-373 et 497-543.



leur langue ni leurs yeux ni leur corps. Ce ne sont pas de vraies veuves. Mais les veuves que le diable préfère, sont celles qui se livrent aux pratiques de la magie et de la divination. L'Eglise quant à elle les condamne et les abhorre.

## 2. *Les disciples du Christ*

Telle est la première partie du sermon. La seconde lui est semblable, mais cette fois, et de façon plus développée, le prédicateur présente les vierges, les époux et les veuves qui sont du côté de Dieu.

Les vierges :

Les vierges que le Seigneur aime beaucoup, sont comme ci-dessus les petits enfants, mais cette fois rituellement baptisés. Sans mérites antécédents de leur part, ils doivent à la bonté de Dieu de partager le sort des bienheureux. Le Seigneur aime davantage les vierges (au féminin) qui s'offrent à Dieu selon l'exemple de la Vierge Marie et s'appliquent à conserver la virginité dans leur corps et leur esprit. Il leur faut pour cela observer quelques règles de prudence symbolisées par les cinq compagnes qui se tenaient aux côtés d'Abigaïl lorsque celle-ci se rendit auprès de David son futur époux. La première est la réserve dans le maintien. Elle se manifeste dans les rencontres avec les hommes, rencontres qui doivent être empreintes de modestie et de retenue, et aussi de pureté dans le langage. La seconde consiste à éviter de courir çà et là, car cette instabilité entraîne de nombreux malheurs, en particulier la mauvaise réputation, la perte de la chasteté comme il arriva à Dina la fille de Lia, la perte de l'héritage à l'exemple d'Esau, et finalement la damnation éternelle comme pour Séméï qui ne sut pas rester à Jérusalem. Ici encore Marie offre un modèle particulièrement éloquent, car si au jour de l'Annonciation elle n'était pas restée chez elle, elle n'aurait pas reçu la visite de l'ange. La troisième règle de prudence est la maîtrise des sens, celle du regard surtout, qui permet d'acquérir une maturité morale s'exprimant par le sérieux de la vie. S'il faut éviter le rire et les plaisanteries, il convient aussi d'être avare de paroles. La Vierge Marie elle-même n'a parlé que sept fois. Elle a prononcé ses deux premières paroles lors de l'annonciation, puis elle a parlé deux fois à la visitation, une fois lors du recouvrement au temple et les deux der-

nières fois à Cana. La cinquième règle est la chasteté de l'âme qui a conscience de porter son trésor dans un vase d'argile. La longue citation d'un texte attribué à saint Cyprien décrit et résume les divers aspects de cette *pudicitia* : dans les relations avec les autres d'abord (*pudicitia corporis*), puis dans leurs rapports avec Dieu (*pudicitia animae*).

Mais les vierges que le Seigneur aime au plus haut degré sont celles qui, bien que connaissant le mal, n'ont ni pu ni voulu le commettre. Deux personnes seulement ont eu ce privilège la Vierge Marie, «qui après la conception de son fils ne pouvait plus pécher»<sup>10</sup>, et le Christ qui n'a jamais pu commettre de péché.

Les époux :

Il y a de même trois genres d'époux.

Ceux que le Seigneur aime beaucoup observent ce que l'Eglise a établi et prescrit, et qui se résume en deux mots : *disciplina* et *modestia*. La discipline consiste surtout à suivre la consigne du Deutéronome (chap. 22, 5) qui défend à une femme de porter un vêtement d'homme, et inversement. La mesure ou modération (*modestia*) se manifeste dans le respect des moments auxquels l'Eglise demande aux époux de s'abstenir des relations conjugales. Il y en a cinq : d'abord les jours de Rogations avant l'Ascension ; puis les jours de jeûne tels que les vigiles des fêtes des saints, ou en carême, aux quatre-temps, et le vendredi ; ensuite la période des règles ; et aussi les dimanches et jours de solennité ; enfin le

<sup>10</sup> Selon Pierre Lombard c'est à partir du moment de l'incarnation que la Vierge Marie fut *immunis ab omni peccato* (*Lib. IV Sent.*, III, dist. 3, c. 2 ; ed. Quaracchi, 1916, t. 2, p. 559). Saint Bonaventure explique : «Cum Sanctum Sanctorum gestavit in utero suo, tunc sanctificata fuit conformiter Filio suo, non tantum quantum ad potentiam in peccatum, sed etiam quantum ad impossibilitatem labendi in aliquod peccatum» (*In IV Libr. Sent.*, III, dist. 3, p. 1, art. 2, q. 3 ; ed. Quaracchi, 1887, t. 3, p. 77). On retrouve le même enseignement dans un sermon de Pierre de Poitiers (*Serm. Spiritus sanctus superueniet in te et uirtus Altissimi*, Paris BN, lat. 14593, f° 311r ; ed. J. LONGÈRE, *Oeuvres oratoires de maîtres parisiens au XIIIe siècle. Etude historique et doctrinale*, Paris, 1975, t. 2, p. 177). De même chez Alexandre de Halès, *Glossa in IV lib. Sent.*, III, dit. 3, 2-3 (ed. *Bibliotheca franciscana scholastica medii aevi*, XIV, Quaracchi, 1954, p. 35). Cf. E. DUBLANCHY, *Privilèges secondaires découlant pour Marie de sa dignité de Mère de Dieu*, dans art. *Marie*, in *Dict. théol. cath.*, t. 9, 1927, 2415-2418.

moment de l'accouchement<sup>11</sup>. Comme la restriction pour les jours de jeûne paraît un peu pesante, le prédicateur imagine une

<sup>11</sup> Les temps d'interdit varient selon les pénitentiels. Au point de vue chronologique le texte le plus proche du sermon est donné par le *Poenitentieale Laurentianum* (vers 1200), c. 17 et 22: «... cum (mulier) in partu est ante quadraginta dies... in menstruo tempore... die dominico...» (ed. H.J. SCHMITZ, *Die Bussbücher und die Bussdisciplin der Kirche*, Mainz, 1883, p. 787). Il dépend du Décret de Burchard (1008-1012) qui est plus complet: «Menstruo tempore, postquam infans motum in utero fecerat, post manifestatam conceptionem, die dominica, in Quadragesima, viginti dies ante Natalem Domini et omnes dies dominicos et in omnibus jejuniis et in natalitiis apostolorum et in praecipuis festis et in publicis» (PL 140, 959 D-960 A). Pour la période contemporaine de la composition du sermon on consultera surtout J.G. ZIEGLER, *Die Ehelehre der Pönentialsommen von 1200-1350. Eine Untersuchung zur Geschichte der Moral- und Pastoraltheologie*, Regensburg, 1956, p. 232-254.

Comme témoins des VIII<sup>e</sup>, IX<sup>e</sup> et X<sup>e</sup> siècles on peut citer à titre indicatif: le *Poenitentieale Floriacense* (v. 775-800), c. 51: «Mulier abstineat se a uiro III mensis, quando concepta est, antequam pareat, post partum XL dies, ... in III quadragesimis et in dominica nocte et in sabbato et feria III et VI...» (ed. R. KOTTJE, *Paenitentialia minora Franciae et Italiae saeculi VIII-IX*, CC 156, p. 101-102, 197-202); le *Poenitentieale Hubertense* (v. 850), c. 49: «... quadragesimorum diebus uel festiuitatibus martyrum uel dominicis...» (*ibid.*, p. 113, 264-265); même texte dans le *Poenitentieale Merseburgense b*, c. 7 (*ibid.*, p. 173, 28-29); le Pénitentiel d'Halitgaire de Cambrai (entre 817 et 830), c. 24 (SCHMITZ, p. 727); le *Poenitentieale Egberti* (milieu VIII<sup>e</sup> s.), c. 1-3 (SCHMITZ, p. 580); le *Poenitentieale Casinense* (IX<sup>e</sup> / X<sup>e</sup> s.), c. 65 (suppl.): «Vir abstinere debet ab uxore sua quadragesima ante Pascha et I ebdomada post Pascha... et unam hebdomadam post Pentecosten pro reverentia solemnitatis regenerationisque. Et ante communionem diebus III et postea similiter et diebus dominicis seu in solemnitatibus sanctorum et III et VI feria et sabbato, tempore jejunii et menstruo tempore et tribus mensibus antequam pariat et post partum dies XL, quodsi presumpserit, XL dies poeniteat» (ed. SCHMITZ, p. 431; cf. c. 65, p. 413); le Pénitentiel de Théodore (VIII<sup>e</sup> s.), chap. XII, 1: «Qui in matrimonio sunt, III noctes se abstineant a coniunctione antequam communicent»; XII, 2: «Vir abstineat se ab uxore sua XL diebus ante pascha usque in octauas paschae»; XII, 3: «Mulier tres menses debet se abstinere a uiro suo quando concepit, ante partum, et post tempore purgationis, hoc est XL diebus et noctibus, siue masculum siue masculum siue feminam genuerit» (ed. WASSERSCHLEBEN, *Die Bussordnungen der abendländischen Kirche*, Halle, 1851, p. 213); le Pénitentiel du Ps. Theodore (v. 830 / 847), c. II: *De observatione conjugatorum* (*ibid.*, p. 577-578); le *Poenitentieale Vallicellianum I* (fin VIII<sup>e</sup> / Début IX<sup>e</sup> s.), c. 32: «Post partum ante XL dies» (ed. SCHMITZ, p. 283); c. 42: «die dominica» (p. 287); *Poenit. Valicellianum II* (X<sup>e</sup> / XI<sup>e</sup> s.), c. 39: «Mulier tribus mensibus abstineat se a viro suo, quando conceptura est, et post partum duobus mensibus» (*ibid.*, p. 366); c. 40: «Qui in matrimonio sunt, quadragesimae diebus et noctibus, diebus veneris et sabbati et dominici et menstruo tempore abstinere se



discussion entre l'époux mécontent et son directeur: «C'est ma femme, elle doit m'obéir, elle ne peut pas pécher avec moi». Et l'autre répond: «Tu as raison, c'est ta femme, elle doit t'obéir, mais l'Eglise par une inspiration divine a fixé cette règle». Et il prend la comparaison de l'abstinence de viande en carême. Nul ne saurait enfreindre cette loi sans un grave remords de conscience et le recours à la confession. «Pourquoi? Parce que c'est le précepte du Seigneur et de l'Eglise». Mais le mari peu convaincu renchérit: «Je reconnais que ces jours-là je commettrai un péché, mais ce ne sera pas un péché mortel». La réponse est simple: en cas d'union les jours prohibés, celui qui l'exige *causa prolis procreandae siue incontinentiae euitandae* commet un péché véniel, l'autre partie ne pêche pas; celui qui la réclame *causa exsaturandae libidinis* commet un péché mortel, cependant en raison du bien du mariage, il sera moins puni que dans le cas d'un autre péché mortel<sup>12</sup>. Ce texte juridique met fin à l'entretien. Pour encourager

debent a copulatione carnis» (p. 366); *Poenitentiale Arundel* (Xe / XIe s.), c. 66: «Qui coierit in die dominica vel VI vel IIII feria vel in vigiliis aut IIII temporibus, XV diebus in pane et aqua peniteat; qui vero in quadragesima, XL diebus more quadragesimali peniteat» (SCHMITZ, p. 455). Le *Confessionale* du Ps.Egbert (IXe / Xe s.), chap. 21, fixe le dimanche, quarante jours avant Pâques, sept jours avant la Pentecôte, quarante jours avant Noël (ed. F.W.H. WASERSCHLEBEN, p. 309). Certains auteurs des XIIe et XIIIe siècles interdisent les relations conjugales presque tous les jours de la semaine. Cf. G. LE BRAS, *La doctrine du mariage chez les théologiens et les canonistes depuis l'an mil*, dans art. *Mariage*, in *Dict. de théol. cath.*, t. 9, 1927, col. 2221. Mêmes dispositions pour les membres des confréries: voir par exemple dans les années 1221-1228, le *Memoriale propositi fratrum et sororum de poenitentia in domibus propriis existentium*, c. 8 et 9 (ed. G.G. MEERSSEMAN, *Dossier de l'ordre de la Pénitence au XIIIe siècle*, (*Spicilegium Friburgense*, 7), Fribourg<sup>2</sup>, 1982, p. 98-99. Pour les Pénitents mariés comme pour les Chevaliers de Santiago les jours de jeûne étaient également des jours de continence: «Cum mulieribus suis non conveniant, quando ieiunant, nec in solemnitatibus s. Marie, s. Ioh. Baptiste, apostolorum nec in aliis festiuitatibus maioribus» (*ibid.*, p. 98). Ces dispositions s'inspirent du Décret de Gratien (II, C. 33, q. 5, cc. 3-6; ed. Friedberg, 1248) et d'Yves de Chartres: «In tribus quadragesimis anni et in die dominico et in feria quarta coniugales se continere debent» (*Decr.*, XV, 163: PL 161, 893; cf. XV, 88: PL 161, 882).

<sup>12</sup> A la différence de Gratien qui considère les expressions *causa incontinentiae* et *causa explendae libidinis* comme synonymes, les Décrétistes ont formulé distinctement les fins principales du mariage: *susceptio prolis*, *euitatio fornicationis*. Elles sont citées ici dans le premier cas. Selon les tendances rigoristes et pessimistes des théologiens de la fin du XIIe siècle, en particulier dans l'école de



au respect des dimanches et des jours de solennité le prédicateur cite un texte pseudoaugustinien qui rappelle que les enfants conçus ces jours-là seront lépreux, épileptiques ou difformes. Et puis, que les hommes créés à l'image de Dieu imitent au moins les animaux qui respectent des époques déterminées.

Les époux que Dieu aime davantage suivent fidèlement les lois de Dieu et de l'Eglise. Ils accomplissent l'acte conjugal pour les trois raisons suivantes : pour éviter toute chute, par devoir, ou en vue de la procréation<sup>13</sup>.

Mais les époux plus généreux, ceux que Dieu aime au plus haut degré, devancent les préceptes de l'Eglise et décident d'eux-mêmes de vivre dans la chasteté. Ils suivent les exemples de sainte Cécile et de son mari Valérien, ou encore celui de la bienheureuse Cunégonde et de son époux l'empereur Henri<sup>14</sup>. Mais c'est une voie ardue et difficile.

Les veuves :

Il y a enfin trois genres de veuves<sup>15</sup>.

Les premières, que Dieu aime beaucoup, ont perdu leur virginité illégitimement, mais sont revenues vers le Seigneur par la pénitence. Elles ont de glorieux exemples : Marie-Madeleine, Afra, et beaucoup d'autres (au masculin).

Bologne, l'union conjugale ne pouvait être sans péché. La position représentée ici marque un progrès et se rapproche de celle de Bernard de Compostelle et de Johannes Teutonicus. Sur cette question voir R. WEIGAND, *Die Lehre der Kanonisten des 12. und 13. Jahrhunderts von den Ehezwecken*, dans *Studia Gratiana post octava Decreti saecularia*. (*Collectanea Historiae Iuris Canonici*, XII), curantibus Ios. Forchielli-Alph. Stickler. *Collectanea Stephan Kuttner*, II, Institutum Gratianum Bononiae, 1967, p. 460-476.

<sup>13</sup> Ces trois raisons sont données par Robert de Courson dans son *De matrimonio* composé entre 1204 et 1210 (cf. G. LE BRAS, *art. cit.*, col. 2178). On notera ici l'expression *si tristis debitum reddes*. Même accompli dans un mariage chrétien l'acte sexuel est peccamineux et la délectation doit en être absente. Cf. A. VAUCHEZ (*La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Ecole française de Rome, 1981), qui cite (p. 445) l'exemple de sainte Elisabeth de Thuringe.

<sup>14</sup> Cf. A. VAUCHEZ, *Les laïcs au Moyen Age*, Paris, 1987, p. 203-209 : chap. XVII : « Un nouvel idéal au XIII<sup>e</sup> siècle : La chasteté conjugale » (avec référence à la vie conjugale d'Elisabeth et du landgrave Louis IV de Thuringe).

<sup>15</sup> Le sermon annonce *tria genera uiduarum utriusque sexus*, mais en fait il sera surtout question des veuves.

Dieu aime davantage les veuves qui après la mort de leur mari choisissent de vivre dans la chasteté et de s'adonner à la prière, à la pénitence et aux oeuvres de charité, comme la prophétesse Anne, Judith et la bienheureuse Elisabeth de Thuringe.

Mais les veuves préférées du Seigneur n'attendent pas la mort de leur conjoint pour entrer dans la vie religieuse. Les époux décident de se séparer *pari uoluntate et consensu*, à l'exemple de Marie, la soeur de la Vierge, et de la mère des fils de Zébédée dont le Ps. Chrysostome a célébré les louanges.

En reconnaissant plus de mérite aux veuves qu'aux épouses, le prédicateur a bien conscience de dire là quelque chose de surprenant. Il prévient donc l'objection et explique que les épouses reçoivent de leur mari bien des consolations dans leurs épreuves, tandis que les veuves n'ont personne pour les aider. La bienheureuse Elisabeth peut d'ailleurs en témoigner, car c'est *in statu uiduitatis* qu'elle a mérité une telle gloire de la part de l'Eglise du ciel et de la terre. Comme Ruth, jeune veuve, Elisabeth a donc été cette femme vertueuse célébrée par le verset choisi comme thème pour le sermon et repris ici en inclusion.

#### LES SOURCES

Le lecteur qui découvre ce sermon pour la première fois ne manquera pas de remarquer la ressemblance de ce texte avec les trois autres sermons sur Ruth 3, 11. L'introduction est en effet à peu près la même. Pour la présentation des personnages on constate un même recours à l'étymologie et les mêmes emprunts au Ps. 23. Le rapprochement avec le sermon *de sancta Elisabeth* de Peregrinus est encore plus évocateur, car on retrouve de part et d'autre les mêmes détails sur la vie d'Elisabeth, en particulier sur son enfance<sup>16</sup>. L'auteur du sermon ici présenté a donc certainement connu le schéma-type utilisé pour les autres sermons<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> Cette ressemblance a fait croire que ce sermon du ms Kremsmünster 284 était une copie de celui de Peregrinus. Cf. G. DE MARTEL, *Répertoire des textes latins relatifs au livre de Ruth (VIIe-XVe s.)*, (*Instrumenta Patristica*, 18), Steenbrugge, 1990, p. 230. Dans la prochaine édition de ce *Répertoire* on corrigera donc et on attribuera à ce sermon un numéro spécial.

<sup>17</sup> Il a utilisé aussi les citations scripturaires qui y étaient proposées. Ainsi Michée 7, 1 (*Vae mihi factus sum sicut colligit racemos in autumnno*), absent du sermon de Peregrinus (cf. *Trois sermons*, p. 392, 416 et 424).

Pour cette introduction sa seconde source est la légende de sainte Elisabeth<sup>18</sup>. L'auteur s'y réfère expressément (*secundum legitur in legenda eius*). On notera que, comme dans le sermon de Peregrinus, on rencontre ici un trait de l'enfance d'Elisabeth qui ne figure pas dans le texte édité par Mombricitus<sup>19</sup>. Lorsque la sainte ne pouvait pas entrer dans la chapelle fermée, elle en baisait les murs et les portes, montrant extérieurement ce qu'elle était disposée à faire intérieurement. Ce détail est emprunté textuellement à la *Vita* anonyme, transmise par le manuscrit 326 de l'abbaye de Zwettl qui a été copié entre le 1er mai 1236 et le 20 mars 1239<sup>20</sup>. On le retrouve légèrement abrégé dans celle de Dietrich d'Apolda, écrite en 1289, soit plus de cinquante ans après la mort d'Elisabeth<sup>21</sup>.

La sainte Ecriture est abondamment citée. Sur 84 citations qui ont été relevées, 35 sont empruntées à l'Ancien Testament, 49 au Nouveau. Mis à part les textes de Ruth au début et à la fin du sermon, les livres les plus souvent cités sont pour l'AT les Psaumes (8 fois) et les Prouverbes (4 fois), pour le NT Luc (12 fois), Matthieu (10 fois), la Ière Epître à Timothée (9 fois) et la Ière Epître aux Corinthiens (4 fois). Un grand nombre des livres de l'AT sont représentés (16) et presque tous ceux du NT (14). L'auteur s'attarde rarement à faire l'exégèse de ces textes. Le plus souvent il les utilise comme *auctoritates*. Il mentionne une fois la glose. Par exception il explique que dans la parabole des vierges les lampes sont le symbole des corps et l'huile celui du Christ, et il voit dans

<sup>18</sup> Cf. A. VAUCHEZ, «Elisabeth de Thuringe», dans *Histoire des saints et de la sainteté chrétienne*, t. VI, Paris, 1986, 124-132.

<sup>19</sup> Sur l'enfance d'Elisabeth, voir Monika RENER, «*Semina in vallibus iactata*». *Der prägende Einfluss religiöser Unterweisung, dargestellt am Beispiel der heiligen Elisabeth von Thüringen*, dans *Mittelateinisches Jahrbuch (Internationale Zeitschrift für Mediävistik)*, 29 (1994), Stuttgart, 1995, p. 49-50.

<sup>20</sup> Ce texte a été édité par le P. Diodorus HENNIGES, *Vita sanctae Elisabeth, Landgraviae Thuringiae, auctore anonymo, nunc primum in lucem edita*, dans *Archivum Franciscanum Historicum*, 2 (1909), p. 240-268. La date du manuscrit est indiquée page 249.

<sup>21</sup> Je dois ces renseignements à l'obligeance de Mme Monika Rener, qui a donné l'édition critique de la *Vita sancte Elysaabeth* de Dietrich d'Apolda (*Die Vita der heiligen Elisabeth des Dietrich von Apolda*, (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen, 53), Marburg, 1993). Qu'elle veuille bien trouver ici l'expression de toute ma gratitude.



les *iumenta* du Ps. 35, 7 ceux qui vivent illégitimement. Mais ce sont des cas isolés.

Les auteurs ecclésiastiques les plus souvent mentionnés sont saint Augustin (5 fois) et saint Bernard (6 fois). On trouve aussi deux fois saint Jérôme et une fois saint Cyprien. Ces noms prestigieux ne sont cependant pas une garantie d'authenticité. Sous le nom de saint Jérôme se cache un extrait d'un sermon de saint Pierre Chrysologue, sous celui de saint Bernard on découvre un emprunt à saint Ambroise. Deux textes attribués à saint Augustin ne sont pas de lui. En effet, si dans le premier on peut reconnaître une influence du commentaire sur les Galates, le second n'est augustinien ni par le fond ni par la forme. Dans ce deuxième cas le *dicat Augustinus in Tractatu de castitate* ne renvoie pas même au traité *De sobrietate et castitate* placé sous son nom<sup>22</sup>. Quant à la longue citation de saint Cyprien, elle provient d'un recueil ascétique du VIIe siècle<sup>23</sup>.

Deux auteurs profanes sont cités, Ovide et Sénèque, mais Sénèque est ici encore un nom d'emprunt.

Plus remarquables sont les textes pénitentiels qui jalonnent ce sermon. L'auteur aime se référer à la législation de l'Eglise et cite volontiers les dispositions qu'elle a prises. Ainsi à propos des superstitions et pratiques magiques il rappelle que celui qui s'y livre est un apostat et encourt le châtiment éternel s'il ne se réconcilie avec Dieu par une pénitence ecclésiastique. Les sorcières ou magiciennes doivent être privées de la communion, et pour les humilier on les chassera de la paroisse, la tête rasée. *Ita dicunt iura canonica de stuprorum procuratricibus et aliis rufianis*.

Au sujet de la morale conjugale il rappelle «ce que le Seigneur et l'Eglise ont établi et prescrit». Pour les rapports conjugaux par exemple, des temps ont été prévus. Ne pas les respecter entraîne, comme on l'a dit, à commettre un péché.

<sup>22</sup> PL 40, 1105-1112. Cf. I. MACHIELSEN, *Clavis patristica pseudepigraphorum medii aevi*, CCSL I A, Turnhout, 1990, vol. I, p. 236, n. 1110. Ce traité a été cité au Moyen Age par le Décret de Gratien, les Sentences de Pierre Lombard, le *De paenitentia* de Pierre Blois et le *Speculum morale* de Vincent de Beauvais.

<sup>23</sup> Le même fragment est cité de façon plus brève dans la lettre que Guibert de Tournai († 1284), de l'ordre des Frères Mineurs, adressait à la bienheureuse Isabelle, fille de saint Louis, roi de France. Voir l'édition de ce texte par A. DE POORTER, *Lettre de Guibert de Tournai, O.F.M. à Isabelle, fille du Roi de France*, dans *Revue d'ascétique et de mystique*, 12 (1931), p. 126.



Toutes ces prescriptions proviennent peut-être d'un pénitentiel qu'il n'a pas été possible d'identifier. Elles se retrouvent déjà en partie dans le Décret de Burchard (v. 1010), le Décret d'Yves de Chartres (v. 1094) ou le Décret de Gratien (1142), et dans d'autres collections signalées en note<sup>24</sup>. On sait que les XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles ont été une période d'intense activité canonique au cours de laquelle on a créé, adapté et recopié les pénitentiels<sup>25</sup>. Chaque prêtre devait en avoir un exemplaire à sa disposition. En raison même de cette diffusion il demeure difficile de retrouver la source utilisée pour ce sermon isolé.

#### AUTEUR ET DATE

Pour essayer d'identifier l'auteur de ce sermon il faut interroger d'abord la critique externe, puis la critique interne.

L'histoire de ce manuscrit 284 est mal connue. On sait seulement qu'il provient de Saint-Agapit de Kremsmünster et a été donné à l'abbaye par Michael de Hollabrun sous l'abbatiate d'Ulrich Schoppenzaun (1454-1484)<sup>26</sup>. L'écriture des ff° 311v-394v montre que la copie a été réalisée dans la première moi-

<sup>24</sup> Sur la diffusion des pénitentiels dans le sud de l'Allemagne, voir R. KOTTJE, *Kirchenrechtliche Interessen im Bodenseeraum vom 9. bis 12. Jahrhundert*, dans Johanne AUTENRIETH und Raymund KOTTJE, *Kirchenrechtliche Texte im Bodenseegebiet. Mittelalterliche Ueberlieferung in Konstanz, auf der Reichenau und in St. Gallen*, (Vorträge und Forschungen, Sonderband 18), herausgegeben vom Konstanzer Arbeitskreis für mittelalterliche Geschichte, Sigmaringen, 1975, p. 25-41.

<sup>25</sup> Voir sur cette question, G. LE BRAS, art. *Pénitentiels*, dans *Dict. théol. cath.*, 12, 1933, col. 1160-1179; A. Teetaert, *Quelques « Summae de paenitentia » anonymes dans la Bibliothèque nationale de Paris*, (Studi e Testi, 122: Miscellanea Giovanni Mercati), Città del Vaticano, 1946, p. 312-317. On retrouve parfois dans les manuscrits des fragments de pénitentiels (cf. G. DE MARTEL, *Les textes pénitentiels du ms Lisbonne 232*, dans *Sacris Erudiri*, 27 (1984), p. 443-460). C. VOGEL (*Les « Libri paenitentiales »*, Turnhout, 1978 (Typologie des sources du Moyen Age occidental, 27), p. 60-94; édition mise à jour par A.J. Frantzen, Turnhout, 1985), a présenté l'ensemble des pénitentiels connus, une centaine environ, en les classant d'après leur genre et caractéristiques propres en cinq périodes: des origines (début VI<sup>e</sup> siècle) au XIII<sup>e</sup> siècle.

<sup>26</sup> Cf. H. FILL, *Katalog der Handschriften...*, *op.cit.*, p. 336.

tié du 14<sup>e</sup> siècle dans la région Bavière-Autriche<sup>27</sup>. Ce codex a donc été transcrit et conservé dans la même zone géographique.

On a déjà dit le caractère composite de ce recueil. Il comprend deux collections distinctes, mais à l'intérieur de chacune d'elles les sermons se suivent sans ordre apparent, pas même liturgique. Ainsi le sermon sur Ruth prévu pour sainte Elisabeth, fêtée le 19 novembre, se trouve inséré entre un sermon pour le Vendredi Saint et un autre sur le Pater. Il n'y a pas d'indication de nom d'auteur. Quelques feuillets plus haut on a bien reconnu deux sermons de Graeculus (f° 358v-361v), un autre de Conrad Holtznicker (f° 363r-364r), mais les sermons immédiatement voisins de celui sur Ruth n'ont pu être identifiés<sup>28</sup>.

La critique externe ne permet donc que de reconnaître l'origine austro-bavaroise de la copie. Le sermon lui-même ajoute-t-il quelque précision ?

Deux particularités du texte doivent être soulignées.

Lorsque le prédicateur veut citer quelques exemples d'époux qui ont vécu saintement dans une continence embrassée volontairement pour Dieu, il cite « sainte Cécile et son mari saint Valérien, et la bienheureuse Cunégonde et son époux l'empereur Henri » (f° 373r)<sup>29</sup>. Si la mention de sainte Cécile et de son époux Valérien se comprend facilement en raison de la vénération que les chrétiens ont universellement portée à la vierge martyre, celle de Cunégonde et de Henri étonne, ou mieux étonnerait, dans une aire géographique différente de celle où le manuscrit est né. Cunégonde († 1033) et l'empereur Henri II († 1024) offraient en effet aux bavarois du XIII<sup>e</sup> siècle un exemple célèbre de continence pour le Royaume<sup>30</sup>. Ne pouvant avoir d'enfant ils avaient décidé

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 335.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 359-360.

<sup>29</sup> Sur sainte Cécile, voir H. FROS, *Bibliotheca hagiographica latina antiquae et mediae aetatis. Novum supplementum*, Bruxelles, 1986, p. 172 ; et la bibliographie dans *Analecta Bollandiana. Inventaire hagiographique des tomes 1 à 100 (1882-1982)*, Bruxelles, 1983, p. 81. Sur sainte Cunégonde, H. FROS, p. 231-232 ; et *Analecta...*, p. 107. Sur saint Henri II, voir H. FROS, p. 415 ; et *Analecta...*, p. 185-186.

<sup>30</sup> Voir R. FOLZ, *Les saints rois du Moyen Age en Occident (VI<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles)*, Bruxelles, 1984 (*Subsidia hagiographica*, 68), p. 84-91 et passim ; *Les saintes reines du Moyen Age en Occident (VI<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles)*, Bruxelles, 1992 (*Subsidia hagiographica*, 76), p. 81-93. De même, M. RENER, *Lateinische Hagiographie...*, *op. cit.*, p. 238.

de renoncer à tout commerce charnel et de faire du Christ leur héritier. Ils dotèrent alors la ville de Bamberg d'un nouveau siège épiscopal. Leurs reliques étaient vénérées dans la cathédrale, où elles reposent encore <sup>31</sup>.

Ensuite, un peu plus loin dans le sermon, à propos des veuves qui ont racheté par la pénitence leur vie de péché, deux exemples sont cités, ceux de Marie-Madeleine et d'Afra. Ici encore Marie-Madeleine est connue, mais Afra l'est surtout dans la ville d'Augsbourg dont elle est la patronne. La Passion raconte qu'elle avait par sa vie dissolue acquis une grande notoriété. Touchée par la grâce, mais non encore baptisée, elle fut arrêtée. Devant son refus de sacrifier aux idoles le juge la condamna à être brûlée vive. On place ce récit sous la persécution de Dioclétien, vers 304 <sup>32</sup>. Au Xe siècle une abbaye fut fondée sous les noms des saints Ulrich et Afra.

Cette double référence à des saints honorés spécialement en Bavière laisse supposer que le sermon était adressé à un auditoire d'origine bavaroise. Mais qu'en est-il du prédicateur lui-même? Provenait-il de cette région située dans le sud de l'Allemagne? Même dans ce cas il serait impossible de proposer un nom <sup>33</sup>.

Quant à la date, un *hodie* placé en tête du texte (f° 368r) et repris à la fin (f° 373v) indique que le sermon a été prononcé pour la fête de sainte Elisabeth de Thuringe, donc un 19 novembre. Comme la sainte a été canonisée par Grégoire IX le 26 mai

<sup>31</sup> L'empereur Henri II et l'impératrice Cunégonde ont été canonisés respectivement par Eugène III le 12 mars 1146 et par Innocent III le 29 mars 1200. Au XIIIe siècle la ferveur populaire se porta davantage sur sainte Cunégonde. La *Vita sanctae Cunegundis* a été rédigée vers 1200. La fête de saint Henri II est fixée au 13 juillet. Une des fêtes de sainte Cunégonde se célébrait le 9 septembre.

<sup>32</sup> Sur sainte Afra, voir H. FROS, *Bibliotheca hagiographica latina antiquae et mediae aetatis. Novum supplementum*, Bruxelles, 1986, p. 15-16; et pour la bibliographie, *Analecta Bollandiana. Inventaire hagiographique des tomes 1 à 100 (1882-1982)*, Bruxelles, 1983, p. 14. Sainte Afra est fêtée le 5 (ou le 7) août.

<sup>33</sup> On a déjà souligné que les premières lignes de ce sermon étaient proches du sermon *de beata Elisabeth* de Peregrinus d'Oppeln. Y a-t'il eu influence de l'un sur l'autre? Et dans quel sens? Le sermon anonyme serait-il aussi de Peregrinus? Il faudrait d'autres arguments pour lui attribuer la paternité de ce nouveau texte.

1235, jour de la Pentecôte, le sermon est postérieur à cette date<sup>34</sup>. Mais il en est assez rapproché puisque le prédicateur rappelle que sainte Elisabeth a été récemment inscrite au catalogue des saints (*nouiter sanctificata et nostris temporibus catalogo sanctorum annumerata*, f° 368r). On pourrait donc dater le sermon du milieu du XIII<sup>e</sup> siècle.

## CONCLUSION

Un verset du livre de Ruth a été pris pour thème de ce sermon. Or, comme on l'a déjà constaté pour les trois sermons précédemment édités, ici encore le livre de Ruth n'intéresse pas le prédicateur. Il lui emprunte seulement l'expression *mulierem uirtutis* (Ruth 3, 11) et l'applique à la sainte dont il veut souligner les vertus. La dernière phrase du sermon le rappelle. Mais Ruth elle-même, *mulier uirtutis*, est depuis longtemps oubliée.

Sainte Elisabeth n'occupe, elle aussi, qu'une place limitée. Les premiers paragraphes rappellent bien quelques traits significatifs de son existence, mais il ne s'agit là que de l'introduction. Le corps du sermon traite de bien autre chose que de la sainte dont le nom ne réapparaît qu'à la fin du texte<sup>35</sup>. La vie de la sainte de Thuringe aurait pu cependant fournir bien d'autres exemples pour illustrer l'enseignement donné<sup>36</sup>.

Ce qui constitue en fait l'originalité propre du sermon est l'exposé des trois états de vie, *uirgines*, *coniugatae*, *uiduae*, et la manière dont ils sont présentés. La hiérarchie qui distingue chacun d'eux d'après le degré d'amour que l'on manifeste, *multum*, *plus*, *maxime*, semble particulière à ce texte. Il est vrai que l'auteur ne respecte pas avec rigueur la classification qu'il a établie, elle lui offrait cependant un cadre commode pour rappeler à chacun les devoirs de son état.

<sup>34</sup> Bulle de canonisation *Gloriosus in maiestate sua...*, du 1<sup>er</sup> juin 1235; cf. POTTHAST, *Regesta*, n. 9929; le texte latin a été repris par Montalembert, *Histoire de sainte Elisabeth de Hongrie*, Paris, 1861, t. 2, p. 241-245.

<sup>35</sup> Le nom d'Elisabeth est mentionné dix fois dans tout le sermon. Il y a huit occurrences au début du texte (f° 368r-v) et deux à la fin (f° 373v), aucune dans le corps du sermon lui-même.

<sup>36</sup> Voir à ce sujet A. VAUCHEZ, *Les laïcs au Moyen Age. Pratiques et expériences religieuses*, Paris, 1987, p. 203.



Enfin, dernière question : ce sermon a-t-il été effectivement prononcé ? Le schéma assez rigide de l'exposé, l'indication de quelques réponses à attendre de l'auditoire, et la mention rapide de quelques citations à développer permettent d'en douter. Ce sermon est en tout cas un témoin intéressant de la prédication au milieu du XIII<sup>e</sup> siècle.

## Edition de Kremsmünster 284, f° 368r-373v

SCIT OMNIS POPVLVS QUI HABITAT INTRA PORTAS VRBIS MEAE MVLIEREM  
TE ESSE VIRTVTIS. Ruth III.

5 Haec uerba locutus est Booz ad Ruth moabitidem, quae nouiter uenerat in Bethleem de terra sua, possunt conuenienter aptari beatae Elisabeth, cuius hodie festa celebrantur.

1. Per Booz enim qui interpretatur qui est fortitudo uel uirtus significatur Dominus noster Ihesus Christus qui fortis et potens est, secundum quod dicitur in psalmo: *Dominus fortis et potens*. Et sequitur: *Quis est iste rex gloriae? Dominus uirtutum ipse est rex gloriae*. Et in Reg. II: 10 *Non est fortis sicut Deus noster*. Et Iob IX: *Si fortitudo quaeritur, robustissimus est*. Et in Psalmo: *Domine uirtutum, beatus homo qui sperat in te*. Iste fortis Booz, id est Dominus noster Ihesus Christus dixit praedicta uerba ad Ruth, id est beatam Elisabeth: *Scit omnis populus*, etc.
2. Per Ruth etiam intelligitur beata Elisabeth propter tria: propter 15 nominis interpretationem, propter nouam in Bethleem aduentionem, propter comparis sui priuationem.

---

1/2 Ruth 3, 11. 5 Le manuscrit présente diverses graphies du nom de la sainte: *Elizabeth*, *Elysabeth*, *Elisabeth*. Pour harmoniser le texte, c'est la dernière qui a été retenue dans l'édition. Pour désigner l'épouse de Zacharie on a gardé la forme *Elysabeth*. 6/7 Booz = fortitudo uel uirtus, cf. Hieronymus, *Lib. interpr. hebr. nom.*, 31 - ed. P. de Lagarde, CC 72, p. 99, 25-26; autres références dans *Commentaria in Ruth*, (*Codex Genouefensis*, 45), II(a), 2, 1 - ed. G. de Martel, CC CM 81, p. 116, 9-10. Booz = Christus, cf. Petrus Cellensis, *In Ruth*, I (2, 1) - ed. G. de Martel, CC CM 54, p. 38, 182-183; *Commentaria in Ruth*, (*Codex Genouefensis*, 45), II(a), 2, 1 - ed. G. de Martel, CC CM 81, p. 116, 10. 8 Ps. 23, 8. 8/9 Ps. 23, 10. 10 I Reg. 2, 2. 10/11 Iob 9, 19. 11/12 Ps. 83, 13. 13 Ruth, 3, 11.

Primo propter nominis interpretationem. Ruth enim interpretatur festinans uel uidens. Et beata Elisabeth in primo iuuentutis flore adhuc in domo paterna existens puella festinabat Domino seruire, secundum legitur in legenda eius. Quinquennis enim dum prorsus litteras adisceret, aperto psalterio, tamquam orans, se frequenter ante altare Domini prouoluebat, ac bonae indolis praesagio genuflexiones deuotas in abditiis faciebat. Seipsam etiam ab ancillarum custodia laudabili furto persaepe subripuit, et capella ingrediens flexis genibus et manibus cancellatis ore pauimento adhaerens orationi cotidie constanter instabat. Et si quando capella clausa intrare non poterat, parietes deosculabatur et portas, foris ostendens quod intus facere disponebat, et sic patet quod Domino seruire festinabat.

---

17/18 Ruth = uidens uel festinans, cf. Hieronymus, *Lib. interpr. hebr. nom.*, 34 - ed. P. de Lagarde, CC 72, p. 102, 8-9; Petrus Cellensis, *In Ruth*, II (2, 1) - ed. G. de Martel, CC CM 54, p. 95, 444-445. Autres références dans *Commentaria in Ruth*, (*Codex Genouefensis*, 45) - CC CM 84, p. 68, 160. 18/20 *Vita sanctae Elisabeth filiae regis Hunniae*, dans B. Mombritius, *Sanctuarium seu uitae sanctorum*, Parisiis, 1910, t. 1, p. 475, 42-45. Cet ouvrage sera cité ensuite «Mombritius». 20/27 «Quinquennis enim... facere disponebat». Ce paragraphe est une citation textuelle de la *Vita* d'après le ms Zwettl 326, f° 151a (ed. P. Diodorus Henniges, *Vita sanctae Elisabeth, Landgraviae Thuringiae, auctore anonymo, nunc primum in lucem edita*, dans *Archivum Franciscanum Historicum*, 2 (1909), p. 252). Le *Libellus de dictis 4 ancillarum* est plus bref: «Si quando sub hac imagine ludi intrare non poterat, saltem limina et parietes ecclesiae deosculabatur» (ed. A. Huyskens, *Der sogennante Libellus de dictis quatuor ancillarum S. Elisabeth confectus*, Kempten und München, 1911, p. 12). Le texte de Mombritius (*ibid.*, p. 475, 47-53) omet la dernière phrase. Dietrich d'Apolda donne un texte différent: «... ante altare prouoluta pauimento ore adherebat genuflexionesque multiplicans complicatis manibus et erectis oculis celestibus, prout poterat, intendebat... Et cum intrare non potuit, saltem limina et parietes contingendo oculis honorabat» (ed. M. Rener, *Die Vita der heiligen Elisabeth des Dietrich von Apolda*, (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen, 53), Marburg, 1993, p. 27).

30 Item interpretatur uidens, et ipsa uidit Dominum Ihesum Christum, secundum quod legitur in legenda eius. Quadam namque die cum beata Elisabeth ab ecclesia redisset ad humile hospicium suum et minimum cibum sumpsisset, quia ualde debilis erat, coepit ualde sudare, etc.

35 Item per Ruth intellegitur beata Elisabeth propter nouam in Bethleem aduentionem, quia sicut illa nouiter uenerat illuc, sic ista nouiter sanctificata et nostris temporibus cathalogo sanctorum annumerata in Bethleem, id est in ecclesiam militantem simul et triumphantem peruenit. Vnde potest dicere beata Elizabeth id XXIII: *In Syon firmata sum et in ciuitate sanctificata similiter requieui et in Ierusalem potestas mea.*

---

29/30 Cf. ms Zwettl 326, f° 153b (ed. Henniges, p. 255). Au sortir d'une extase elle raconta: «Vidi caelum apertum et Iesum se ad me benignissime inclinantem uultumque ad me suum serenissimum ostendentem» (Mombritius, p. 480, 27-28). 29/32 Voici le passage de la *Vita* auquel le prédicateur semble faire allusion: «Contigit quadam vice, quod dum quoddam monasterium iuuenis quidam comptus et enceniatus accederet, ac a domina supradicta de vanitate gestus et vestium redargutus orationum suarum pro conversione sui devota suffragia reportasset, orans ipse similiter in remotis, exauditam beatam Helisabeth a domino continuo et manifeste perpendit, dum angustia spiritus ex nimii fervore caloris accensus, ac in universalem sudorem corporis resolutus, et brachia et totum corpus huc et illuc tamquam demens proiciens, audientibus et videntibus multis alta voce clamavit quod nondum venerit hora eius; nisi beata Helisabeth ab oratione desisteret, totus videbatur igne consumi, adeo quod contactum membrorum suorum contingentium manus pre nimio calore non poterant tolerare. Anno deinde sequenti post obitum beate Elisabeth, iuuenis supradictus vitam et habitum fratrum minorum induit et similia contigisse de multis multorum testimonia vera testantur» (ms Zwettl 356, f° 355a-b; ed. P. Henniges, p. 257). Cf. Mombritius, p. 480, 36-47. 34 «Venit Noemi cum Ruth Moabitide nuru sua de terra peregrinationis ac reuersa est in Bethleem» (Ruth 1, 22). 35/36 Bethléem, symbole de l'Eglise. Cf. Rupertus Tuitiensis, *De diuinis officiis*, III, 21 (PL 170, 81 AcB); Adamus Scotus, *Serm.* 16, 6 (PL 198, 188 D); Alain de Lille, *Sermo: Cum natus esset Ihesus in Bethleem Iude*, ms. Paris, BN lat. 3818, f° 20v (ed. J. Longère, *Oeuvres oratoires de Maîtres parisiens au XIIIe siècle. Etude historique et doctrinale*, Paris, 1975, t. 2, p. 113, n. 21). 37/38 Eccli. 24, 15.



40 Item per Ruth beata Elisabeth propter comparis sui priuationem, quod  
 sicut illa mortuo Maalon marito suo uiduata fuit, sic et ista defuncto  
 Lantgrauio Thurungiae uiro suo in uiduitate permanens usque ad finem  
 uitae suae, Domino laudabiliter orationibus et obsecrationibust f° 36r  
 nocte e die seruiebat, secundum quod dicitur Thim. V: *Quae enim uera*  
 45 *uidua est et desolata, speret in Domino et instet orationibus et obse-*  
*rationibus die ac nocte.*

De ista Ruth, id est beata Elisabeth, dicit Booz, id est Christus: *Scit*  
*omnis populus*, etc., quasi dicat: Omnis populus sanctorum in caelo siue  
 in ecclesia triumphante, simul et in ecclesia militante, scit *mulierem te*  
*esse uirtutis*, id est uirtuosa.

50 3. Vnde notandum quod tria genera mulierum dicuntur esse uirtuosa,  
 scilicet uirgines, coniugatae et uiduae. Aliae omnes sunt sine uirtute.  
 Quae coniugatae sunt multum uirtuosae, uiduae uirtuosiores, uirgines  
 uero uirtuosissimae. Haec tria genera mulierum bene figurata sunt in tri-  
 bus generibus lyliorum.

55 Vnus genus est ceruleum et sine labore hominum crescit in campis et  
 non custoditur. Per hoc lylium significantur coniugatae. Et sicut non cus-  
 toditur, sed libere accipit et carpit quicumque uult nullo prohibente, ita  
 nemo prohibetur contrahere matrimonium qui liber et sui iuris est.

---

40 Cf. Ruth 1, 4. 40/41 Louis de Thuringe, époux d'Elisabeth, mourut le  
 11 septembre 1227 au cours d'une expédition en Terre Sainte. Il avait 27 ans.  
 Cf. Mombritius, p. 478, 38-40. 41/43 Elisabeth avait fait entre les mains de  
 son directeur spirituel Conrad le voeu de garder la continence perpétuelle au cas  
 où elle survivrait à son mari (ms Zwettl 356, f° 154a; ed. P. Henniges, p. 256;  
 Mombritius, p. 476, 35-36). Après la mort de celui-ci elle observa fidèlement son  
 engagement, comme en témoigne les paroles qu'elle adressa à qui lui conseillait  
 de se remarier: «Confido in Domino, pro cuius amore continentiam perpetuam  
 uoui, quod meum propositum firmum custodiet» (Mombritius, p. 479,  
 4-5). 43/45 I Tim. 5, 5 (sperauit, instet Vg). 58 Les esclaves n'étaient  
 pas juridiquement des personnes. Ils ne pouvaient donc pas contracter mariage.  
 Cf. J. Gaudemet, *Le mariage en Occident*, Paris, 1987, p. 114 et 216-217. Le  
*Pénitentiel* de Théodore prévoit qu'un père peut donner sa fille à qui il veut  
 jusqu'à l'âge de quinze ans. Au-delà de cet âge il doit respecter la volonté de  
 celle-ci (*Capitula Dacheriana*, 119; ed. F.W.H. Wasserschleben, *Die Bussord-*  
*nungen der abendländischen Kirche*, Halle, 1851, p. 156).

60 Aliud genus liliorum est flauum et cum labore aliquanto plantatur et nutritur et custoditur. Per hoc enim significatae sunt uiduae quae nobiliores et Deo cariores sunt quam coniugatae. Hae debent esse custoditae, quia non licet nubere eis quae emisserunt uotum castitatis.

65 Tertium genus liliorum est album et cum magno labore plantatur et sollicite custoditur. Et per hoc significatae sunt uirgines, quae cum omni sollicitudine et cura debent se custodire, ne a mundo, a carne, in mente et in carne corrumpantur.

70 Vltima duo genera liliorum super altaria tempore suo ponuntur, quia quae bene seruauerunt uiduitatem, uirginitatem, et Domino in eis seruierint, super altare Domini, id est super tronum gloriae in caelo collocabuntur. Et quia beata Elisabeth in uirginitate sua laudabiliter et in matrimonio humiliter et in uiduitate contemptibiliter uixit, propterea Dominus noster Ihesus Christus dicit eam *mulierem esse uirtutis*.

75 4. Sed quia inimicus homo, id est dyabolus, superseminauit zizania in medio tritici, ut dicitur Mat. XIII, et quia mali cum bonis, electi cum reprobis in ecclesia Dei admixti sunt, et quia spinae crescunt simul cum rosis, et quia maiorem partem habet dyabolus in ecclesia Dei in reprobis quam Deus in electis, sicut conquaeritur Dominus Mich. VI: *Vae mihi factus sum sicut qui colligit racemos in autumno*,

<I. Discipuli diaboli>

80 5. Ideo notatur quod dyabolus habet suas uirgines, suas coniungatas, suas uiduas. Quarum autem quae sunt ex parte diaboli feminarum, quasdam ipse multum diligit, quasdam plus, quasdam maxime.

6. <De uirginibus>

85 Habet enim tria genera uirginum dyabolus. Primas multum, secundas plus, tertias maxime diligit. Item habet tria genera coniungatarum. Pri-

---

62 «Vouentibus castitatem non solum nubere, sed etiam nubere uelle damnable est» (Hugo a Sancto Victore, *Summa sententiarum*, VII, 10; PL 176, 163 A). 64/66 Le lys, surtout le lys blanc, est traditionnellement le symbole de la virginité. Voir par exemple dans le *Speculum uirginum*, I; ed. Jutta Seyfarth, CC CM 5, p. 15, 307-325. 73/74 Cf. Matth. 13, 25, 28. 77/78 Mich. 7, 1.

---

75 reprobis] improbis a corr. sup. lin. ms

mas multum, secundas plus, maxime diligit. Item habet tria genera uiduarum. Primas multum, secundas plus, tertias maxime diligit. f° 369

90 Primae quas dyabolus multum diligit, sunt paruuli non baptizati uel non rite baptizati, quos si non diligit eo quod secum cruciantur, diligit tamen in eis hoc quod aeternaliter non cum Domino regnabunt nec faciem Domini in iubilo uidebunt, quae maxima poena est.

95 Secundae quas dyabolus plus diligit, sunt uirgines fatuae quae se colorant ut scuta. Scutarii ornant se ut pauones, portant uenale uirginitatem ad choreas et ad spectacula, exponentes se emptoribus ut istriones merces suas in nundinis, ornant lampades suas, id est corpora, uolentes concupisci, oleum autem, id est Christum, uel uirtutes non habent interius, ut dicitur Mt XXV, et ideo in iudicio a uero sponso Christo a caelestibus nuptiis excludentur, et dicet eis: *Nescio uos*.

100 Tertiae quas dyabolus maxime diligit, sunt quae foris apparent uirgines et gerunt se pro uirginibus, sed in occulto talia agunt quod turpe est dicere. Et similiter quidam ex eis, iuuenes scilicet, sunt fures, turpiloqui, omnino mendaces et maledicti, et hii regnum Dei non possidebunt ut dicit I Cor. VI.

---

88/91 Pierre Lombard enseigne que les enfants morts sans baptême seront privés de la vision de Dieu: «Dei uisione carebunt in perpetuum» (*Sententiae in IV Libris distinctae*, II, 33, 2, ed. Grottaferrata, 1971, p. 520). De même Etienne Langton (*Serm. Ipse uos baptizabit Spiritu sancto*, ms Leipzig, UB 443 f° 27va; ed. J. Longère, *Oeuvres oratoires...*, op. cit., t. 2, p. 186, n. 59), Albert le Grand (*Sent.* IV, dist. 4, art. 8), Bonaventure (*Sent.* II, dist. 33, art. 3) et Thomas d'Aquin (*Sent.* II, dist. 33, q. 2, art. 2). Cf. B. Gaullier, *L'état des enfants morts sans baptême d'après saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1961, p. 28sv; E. Bois-sard, *Réflexions sur le sort des enfants morts sans baptême*, Paris, 1974. Jacques de Vitry se fait l'écho de cet enseignement dans un sermon pour le 2 novembre de la collection *de sanctis*: «Qui in limbo inferni detinentur... carent uisione Dei et in aeternum carebunt» (ed. J. Longère, *Un sermon inédit de Jacques de Vitry. «Si annis multis uixerit homo»*, dans *L'Eglise et la mémoire des morts dans la France médiévale*. Communications présentées à la Table ronde du CNRS, le 14 juin 1982, réunies par J.-L. Lemaître, Paris, 1986, p. 40, <4>), et dans le sermon *Venit Iesus in Iordanem ad Ioannem ut baptizaretur ab eo*, ed. Theodorus Lyndanus, p. 145 (cf. J. Longère, *Oeuvres oratoires...*, p. 186, n.61).

95 Lampades = corpora. La comparaison se trouve chez saint Hilaire (*Commentaire sur s. Matthieu*, cap. 27; ed. J. Doignon, Paris, 1979 (Sources Chrétiennes, n. 258), p. 207, 10, avec renvoi à Sénèque et Tertullien). Saint Thomas l'a insérée dans sa *Catena aurea in quatuor euangelia*, (in Mt. 25), ed. Marietti, 1953, p. 364. 96 Oleum = Christus. Cf. saint Augustin, *Quaestiones in Heptateuchum*, 3, 79; ed. Fraipont, CC 33, p. 225, 1803-1804. 97 Cf. Matth. 25, 2-7. 98 *Ibid.*, 25, 12. 103 I Cor. 6, 9.

## 7. &lt;De Coniugatis&gt;

105 Habet et tria genera coniugatorum.

Primi sunt quos dyabolus multum diligit, qui inuicem infideles sunt in rebus, qui non communicant sibi ad inuicem in comedendo et bibendo et in uestitu, et si alter eorum per laborem suum uictus, necessaria habere nequiuerit, ab illo non adiuuatur, et sic fuerint ad inuicem  
 110 fures, et numquam uel raro possunt se mutuo diligere. Item propter inuidiam quam habet uir ad uxorem, ne habeat aliquam consolationem de labore suo, expendit res suas cum hystrionibus, ioculatoribus, in taberna, in ludo, cum taxillis, cum potationibus, commessionibus, uxore sua domi ieiuna remanente uel male et misere comedente. Tan-  
 115 dem ipso domum ueniente addit dolorem dolori, percutit eam, uerbis contumeliosis afficit, ipsa e contrario eum maledicente et uituperante, et sic numquam laetum diem uel tempus pariter habebunt. Talibus dicit apostolus: Eph. V: *Viri diligite uxores uestras et nolite amari esse ad illas*. Et similiter mulieribus dixit: *Mulieres sint subditae uiris suis*.

120 Secundi coniugati quos dyabolus plus diligit, sunt qui sibi in anima sunt infideles. Quo modo licet enim Deus constituerit ut multum se mutuo uir et uxor diligant, iuxta id Gen. II: *Propter hoc dimittet homo patrem et matrem et adhaerebit uxori suae*, prohibuit tamen ne plus se diligant quam Deum. Vnde Luc. X: *Qui diligit uxorem suam plus quam me, non est me dignus*. Sunt enim quidam qui se tantum amant, ut nesciant modum mutuae dilectionis quae est contra Deum. Viro autem excogitante aliquo turpi et inhonesto cum uxore sua peccato prop-  
 125 ter nimiam dilectionem quam habet ad uirum, statim ipsa f° 369v consentit et sibi cooperatur. Talibus dicit apostolus: I Thess.: *Rogamus uos ut abstineatis a fornicatione, ut sciat unusquisque uas suum possidere in sanctificatione et honore*, etc. Talibus etiam dicitur: Deut. XXII: *Non uestietur uir ueste muliebri neque mulier ueste uirili. Abominabilis enim apud Deum est qui facit haec. Qui audit, intelligat*.

---

118/119 Col. 3, 19.    119 Eph. 5, 22.    122/123 Gen. 2, 24; Matth. 19, 5.    124/125 Matth. 10, 37 (qui amat patrem aut matrem plus quam me, non est me dignus Vg). Le renvoi à Luc 10 est une erreur.    129/130 I Thess. 4, 1 et 3.    132/133 Deut. 22, 5.    133 Matth. 24, 15 (qui legit Vg).



135 Tertii coniungati sunt quos dyabolus maxime diligit, qui in corpore  
 simul et in anima ad inuicem sunt infideles. Quo modo aliquis homo  
 habens uxorem otiosam spreto matrimoniali thoro coniungitur alicui alie-  
 nae mulieri clam uel palam uel forte alicui maritate adulterando cum ea,  
 nunc cum ista, nunc cum illa, nunc cum pluribus, et quot potuerunt  
 habere, laetatur et gloriatur. Inde interdum praeueniens temptationem,  
 140 numquam recognoscit quod faciat contra praeceptum Domini dicentis:  
 Exo. XX: *Non adulterabis*. Et iterum: *Ad uxorem proximi tui non  
 accesseris*. Dicere de Daud et Bersabee et de illo qui precatus fuit ancil-  
 lam suam. Et Tho. IIII: *Attende*, id est, caue, *fili mi ab omni fornica-  
 tione*, et *praeter uxorem tuam numquam paciariis crimen scire*. Sed iste  
 145 e contrario facit, nunc cum ancilla sua, nunc cum nutrice, nunc cum reli-  
 giosa, nunc cum coniungata, ut interdum quis numerum scire non possit  
 earum cum quibus adulteratus est, uxore domi eadem cum uno uel cum  
 duobus uel cum pluribus faciente, et contingit interdum quod forte con-  
 cipit ex alio, et prae confusione aborsum procurat uel interficit foetum  
 150 iam natum, uel attribuit puerum marito pro filio uel filia, et sic semper  
 sunt infideles ad se inuicem. Vxor suspicatur ad maritum malum, et ipse  
 uir peius ad uxorem, et sic perdunt animas suas in ira, in discordia, in

---

141 Matth. 19, 18; Rom. 13, 9. Cf. Ex. 20, 14 (non moechaberis). 141/142  
 Cf. Deut. 5, 21: «Non concupisces uxorem proximi tui». Leu. 18, 14: «... nec  
 accedes ad uxorem eius». 142 Cf. II Reg. 11, 3sq. 142/143 Adonias  
 chargea Bethsabée de demander à Daud qu'il lui donnât pour femme Abisag  
 de Sunem (III Reg. 2, 16-17). 143/144 Tob. 4, 13. 148/150 Ces diffé-  
 rentes fautes étaient sévèrement punies. Voir par exemple Alain de Lille  
 († 1203), *Liber poenitentialis*, Lib. II, c. 40: *De procurantibus aborsum*: «Defi-  
 nimus ut eis (mulieribus) decem annorum tempus, secundum praefixos canones  
 poenitentia largiatur» (ed. J. Longère, *Alain de Lille. Liber poenitentialis*, (Ana-  
 lecta Mediaevalia Namurcensia, 18), Louvain-Lille, t. 2, p. 67-68); c. 43: *De  
 muliere quae infantem suum occidit*: «Si mater filium suum sponte oppresserit  
 vel occiderit, viginti annos poeniteat...» (*ibid.*, p. 69); c. 49: *De illo qui infan-  
 tem suum post partum occidit*: «Interfecisti filium vel filiam voluntarie post par-  
 tum? Si fecisti, duodecim annos poeniteas et numquam sis sine poenitentia» (p.  
 71). A la fin du VIII<sup>e</sup> siècle le *Poenitentiale Floriacense*, c. 32 prévoyait en cas  
 d'avortement une pénitence d'un an au pain et à l'eau (ed. R. Kottje, *Paeni-  
 tentiale minora Franciae et Italiae saeculi VIII-X*, CC 156, p. 100, 136-137), mais  
 vers 850 le *Poenitentiale Hubertense*, c. 37 imposait une pénitence de dix ans  
 (*ibid.*, p. 112, 211). Le *Poenitentiale Merseburgense a*, (fin VIII<sup>e</sup> s.), c. 38 dis-  
 tingueait: dix ans de pénitence en cas d'avortement après fornication, sinon trois  
 ans au pain et à l'eau (*ibid.*, p. 135, 444-457); de même la Collection *b*, c. 26  
 (*ibid.*, p. 176, 121-122).

malignitate semper uiuentes, ad inuicem polluentes, corpora sua adulterando, relicto thoro, ut dictum est, coniugali.

- 155 Haec praedicta genera coniugatorum sunt quos dyabolus multum, plus, maxime diligit, et per tales multas animas lucratur. De talibus dicitur ad Hebraeos XIII: *Fornicationes et adulteros iudicabit Deus.*

8. <De uiduis>

Habet etiam dyabolus tria genera uiduarum.

- 160 Primae uiduae quas ipse multum diligit, sunt illae miserae mulieres quae illegitime uiuunt, nunc istum, nunc illum habendo, et quoniam dicuntur uiduae. Dum aliqua sedet in prostibulo exspectans aduenientes et commiscens alicui in opere fornicatorio quem forte ante numquam uiderat. Illo recedente efficitur ipsa uidua ab illo, sic facit cum secundo  
165 et cum tertio et deinceps et totiens efficitur uidua dyaboli, id est separata a uiro, quotiens illud peccatum cum uiris a se recedentibus perpetrabit. Quod dico de mulieribus, idem dico de uiris illegitime uiuentibus. Talibus dicit Dominus Ier. III: *Leua oculos tuos in directum et uide ubi nunc prostata sis, in uiis sedebas exspectans eos quasi latro in solitudine et polluisti terram in fornicationibus et in maliciis tuis.* f° 370r.  
170 *Tamen Dominus reuocat tales dicens ibidem: Tu autem fornicata es cum amatoribus multis, tamen ad me reuertere et ego suscipiam te.*

- Secundae uiduae quas dyabolus plus diligit, sunt quae otiosae, deliciosae, uerbosae, garrulae, impatientes sunt. Tales enim uerae uiduae  
175 non sunt, et ideo nec honore dignae, sicut dicitur I Thym. V: *Viduas honora quae uere uiduae sunt*; et sequitur: *Nam uidua quae in deliciis est uiuens, mortua est.* Ibi dicit glossa: Viuens tamquam uita communi mortua est in anima. Tales enim foris praetendunt uiduitatem, castae  
180 apparentes coram hominibus, sed in occulto turpia facientes, et ideo praecipiuntur deuitari ab apostolo: *Adolescentiores autem uiduas deuita. Cum enim luxuriatae fuerint in Christo, nubere uolunt habentes dampnationem, quia primam fidem irritam fecerunt.* Tales enim nesciunt in domibus suis consistere, nunc foris, nunc in platea, nunc ad ludos  
185 exeuntes, circumspiciunt ut quem uideant, quem concupiscant, et ab eo concupiscantur. De talibus dicit idem apostolus: *Similiter has uiduas deuita quae sunt otiosae, et discunt circuire domos, non solum autem otiosae, sed et uerbosae, loquentes curiose quae non oportet.* Iam enim quaedam conuersae sunt post Sathanam.

---

157 Hebr. 13, 4.      168/170 Ier. 3, 2 (nunc] non Vg).      171/172 Ibid., 3, 1.      173/174 Cf. I Tim., 5, 17.      175/176 Ibid. 5, 3.      176/177 Ibid., 5, 6.      177/178 Glossa interlinearis, in h.l., ed. Venetiis, 1588, p. 121.      180/182 I Tim. 5, 11-12.      185/187 I Tim. 5, 11.13.

190 Tertiae uiduae quas dyabolus maxime diligit, sunt quae post mortem  
maritorum, cum semper orare debent, fiunt incantatrices pessimae, stu-  
prorum procuratrices, dyaboli efficacissimae uenatrices. Talibus incanta-  
tricibus dicit Augustinus: Non obseruetis dies qui dicuntur aegyptiati,  
aut kalendas ianuarii. In quibus cantilenae quaedam et commessationes  
195 et ad inuicem dona donantur, quasi in principio anni boni fati augurium  
aut aliquos menses aut tempora diesue aut annos, aut lunae aut mensis  
solisque cursum et horam, et qui has aut quascumque diuinationes aut  
fata aut auguria obseruat aut attendit aut consentit obseruantibus aut  
talibus cedit, aut ad eorum domos uadit, aut in sua domo introducit ut

---

192/205 Ce passage et les lignes suivantes sont inspirées de saint Augustin com-  
mentant Gal. 4, 10: «Dies obseruatis et menses et tempora et annos». Cf. *Epis-  
tolae ad Galatas expositionis liber unus*, 35, 3 (*dies aegyptiaci*); 35, 6 (*die post  
kalendas non proficiscor*); ed. I. Divjak, CSEL 84, p. 103, 15 et p. 104, 1-2. On  
lit dans l'Ambrosiaster, *In Gal.*, 4, 10: «Kalendis Ianuariis nouus est annus...»  
(ed. H.I. Vogels, CSEL 81, p. 46, 15). La *Pars XI* du Décret d'Yves de Char-  
tres, intitulée *De incantatoribus, de auguriis, de diuinis, de sortilegis, de sortiariis  
et uariis illusionibus diaboli, et de singulorum poenitentia*, cite (chap. 16; PL  
161, 750 B) un extrait d'un sermon pseudo-augustinien *de calendis Ianuariis* sur  
le même thème (PL 39, 2002). On trouve un sermon *de calendis Ianuariis* chez  
Pierre Chrysologue (PLS III, 162-163). Césaire d'Arles est l'auteur d'une *Com-  
monitio ad eos qui non solum auguria adtendunt, sed quod grauius est diuinos  
aruspices et sortilegos secundum paganorum morum inquirunt* (ed. G. Morin;  
CC 103, p. 235-240). La défense d'observer les calendes de janvier et d'avoir  
recours aux pratiques des païens est fréquente dans les Pénitentiels. Le Décret de  
Burchard (= *Decretum*, lib. XIX) (1008-1012) est à ce sujet particulièrement  
prolix (PL 140, 960-962, 963-965); pour le texte cité, cf. *Corrector Burchardi*,  
c. 53 (ed. Wasserschleben, p. 643-644). Comme témoignages plus anciens on  
peut citer les Pénitentiels suivants: *Poenitentiale Valicellianum* I, c. 88: «Si quis  
quod in Kalendis Ianuarii, quod multi faciunt...» (ed. H.J. Schmitz, *Die Buss-  
bücher und die Bussdisciplin der Kirche*, Mainz 1883, p. 311); *Poenitentiale  
Valicellianum* II, c. 62 (*ibid.*, p. 379); *Poenitentiale Casinense*, c. 60 (*ibid.*, p.  
413); *Poenitentiale Arundel*, c. 93 et 95 (*ibid.*, p. 462 et 463); *Poenitentiale  
Romanum*, c. 36 (*ibid.*, p. 479); *Poenitentiale Cummeani*, c. VII, 9 et XVIII  
(*ibid.*, p. 633 et 666); *Poenitentiale Mediolanense*, Praec. I (*ibid.*, p. 810);  
*Poenitentiale Pseudo-Theodori*, c. 12 (ed. Wasserschleben, p. 596-598); *Paeni-  
tentiale Burgundense*, 34 (ed. R. Kottje, *Paenitentialia minora Franciae et Ita-  
liae saeculi VIII-IX*, CC 156, p. 65, 117-119); *Paenitentiale Bobbiense*, 30  
(*ibid.*, p. 70, 71-72); *Paenitentiale Parisiense simplex*, 26 (*ibid.*, p. 76, 79-81);  
*Paenitentiale Oxoniense* I, 29 (*ibid.*, p. 91, 98-101); *Paenitentiale Floriacense*,  
31, (*ibid.*, p. 100, 133-135); *Paenitentiale Hubertense*, 35 (*ibid.*, p. 112,  
205-206); *Paenitentiale Sangallense simplex*, 28 (*ibid.*, p. 121, 110-111); *Paeni-  
tentiale Merseburgense a*, 32 (*ibid.*, p. 135, 426-432).

Le nom de saint Augustin introduit parfois les canons (par ex. *Corrector Bur-  
chardi*, c. 247 et 249; *ibid.*, p. 679).



interroget, sciat se fidem christianam et baptismum praeuaricasse, et  
 200 paganum et apostatam, id est retro abeuntem, et Dei inimicum esse, et  
 iram Dei in aeternum incurrere, nisi ecclesiastica paenitentia emendatus,  
 Deo reconcilietur. Dicit enim apostolus: Col. III: *Siue manducatis siue*  
*bibitis siue aliud facitis, in nomine Domini nostri Ihesu Christi facite, in*  
*quo uiuimus, mouemur et sumus.* Quid plura? Haec omnia condemp-  
 205 nat et abhorret sancta katholica ecclesia. Huc usque uerba Augustini.  
 Poena talium incantatricum est, quod non debent recepti ad eucharis-  
 tiam, si notorium est peccatum, et debent excommunicari, et si post  
 excommunicationem noluerint se corrigere, debent turpiter dehonestare,  
 id est decaluatae uel tonsoratae de parrochia eici. Ita dicunt iura cano-  
 210 nica de stuprorum procuratricibus et aliis rufianis. Respondetur in ser-  
 mone: *Ab occultis meis*, etc.

Haec praedicta tria genera uiduarum habet dyabolus, quas ipse diligit.

9. Dixi de uirginibus, coniugatis et uiduis, quae sunt ex parte f° 370v  
 dyaboli. Nunc restat dicendum de uirginibus, coniugatis et uiduis,  
 215 quae sunt ex parte Dei.

#### ⟨II. Discipuli Christi⟩

Habet namque Dominus noster Ihesus Christus tria genera uirginum.  
 Primas multum, secundas plus, tertias maxime diligit. Habet praeterea  
 tria genera coniungatorum. Primas multum, secundas plus, tertias  
 220 maxime diligit. Habet nihilominus tria genera uiduarum. Primas mul-  
 tum, sanctas plus, tertias maxime diligit.

---

202/203 I Cor. 10, 31.    203 Col. 3, 17.    203/204 Act. 17, 28.

205 L'auteur de ce texte pseudoaugustinien n'a pas été identifié. Le Décret de Gratien contient un texte semblable, avec la citation de Col. 3, 17, sous le titre *Elementa colere, lunae, stellarum cursus in suis operibus seruare Christianis non licet* (II, 26, 5, c. 3; ed. Friedberg, 1879, col. 1027).    206/210 Voir le *Décret* de Gratien, IIa pars, causa XXVI, q. 5 (Friedberg, I, col. 1027-1036). L'excommunication est semblablement prescrite dans le *Pénitentiel* de Théodore de Canterbury, c. XV, 4 (ed. Schmitz, p. 537) et dans le *Poenitentiale Egberti*, c. VIII, 1 (*ibid.*, p. 581). Le *Poenitentiale Cummeani*, c. XVI, 2 (*ibid.*, p. 666) prévoit une pénitence de cinq années. Alain de Lille († 1203) condamne les *incantatores* à l'anathème (*Liber poenitentialis*, c. 142; ed. J. Longère, t. 2, p. 119-120).    211 Ps. 18, 13.

---

203 aliud rep. ms



## 10. &lt;De uirginibus&gt;

Primae igitur uirgines utriusque sexus quas Dominus multum diligit, <sunt> quae nec sciunt nec uolunt nec possunt malum facere, ut paruuli rite baptizati, qui quamuis non meruerint gloriam sempiternam praecedentibus meritis suis, tamen propter magnam Dei clementiam et pietatem ad consortium beatorum transibunt, quasi in innocentia uitae ab hoc saeculo migrauerunt. De talibus paruulis dicit Apoc. XIII: *Sine macula enim sunt ante thronum Dei.*

230 Secundae uirgines quas Dominus plus diligit, sunt quae scirent et possent malum facere, sed pro dilectione Dei nolunt, ut illae uirgines quae obtulerunt uel offerunt Deo et beatae uirgini Mariae, quae primo laudabiliter Deo uouit uirginitatem suam, seipsas, non coacte, sed spontanee uiuentes et Deo seruientes in pudicitia uirginali uirginitatem mentis et corporis usque in finem seruantes. Deus enim plus diligit illarum uirginitatem quam angelorum. Vnde Hieronymus: In carne praeter carnem uiuere non terrena uita est, sed caelestis. Vnde in carne angelicam gloriam acquirere maioris meriti est quam habere. De hac uirginitate dicit Bernardus: Fulgida uirginitas est gemma uirtutum, germana angelorum, lampas ecclesiae, lux animarum. Ipsa calcat libidinem, uincit draconem, contempnit mundum, deprimit omne periculum. Non dico de uirginibus illis, quae in domibus sedentes cogitant de illis cum quibus uirginitatem suam perdant.

245 11. Nota quod uirgo quae uere uirgo est, debet habere quinque pedisequas, scilicet quae seruiant ei et custodiant eam. Vnde dicitur I Reg. XXV, quod Abygail cum quinque puellis uenit ad Dauid ut fieret eius uxor.

---

228/229 Apoc. 14, 5. 233/234 Cf. I Petr. 5, 2. 234 Cf. Rom. 12, 11. 236/238 Petrus Chrysologus, *Sermo*, 143 (ed. A. Olivar, CC 24B, p. 872, 27-28); repris par Paschasius Radbertus, *De assumptione*, V, 27 (ed. A. Ripberger, CCCM 56, p. 121, 220-221). 239/241 Citation non identifiée. On lit dans le sermon *de sancta Margareta* du Ps. Louis de Toulouse un texte similaire attribué à saint Jérôme: «Virginitas est regina omnium uirtutum, soror angelorum, possessio omnium bonorum, uictoria libidinum, expurgatio daemonum et aeternorum securitas gaudiorum» (*Trois sermons*, p. 393, 49/51). 244/245 La comparaison est empruntée à la *Vita S. Elisabeth*: «Nul lum retinens de priori conversatione vestigium ad mandatum fratris eiusdem a se familiares pedisequas non sine valida cordis angustia separavit...» (ms Zwettl 356, f° 154b; ed. Henniges, p. 256). Dans le *Speculum uirginum*, ouvrage anonyme composé vers 1140, la même image est prise en mauvaise part: «Superbia numquam ad publicum sola procedit. Habet enim pedisequas suas...» (ed. Jutta Seyfarth, CC CM 5, p. 95, 334-35). 245/247 Cf. I Reg. 25, 42.

1. Prima pedissequa est uultus pudorositas, ut uirgo uerecunde  
uideat, audiat et uerecunde se habeat, cum se coram hominibus inter-  
250 dum repraesentat. Vnde Bernardus: Proprium est uirginis ad omnem  
uiri ingressum pauere. Sic uerecunda fuit beata uirgo Maria ut turbaba-  
tur in sermone et in uisu angeli. Luc. I: *Quae cum audisset, turbata est*  
*in sermone angeli*. De uirgine dicit Hieronymo: Sit sermo uirginis pru-  
dens, modestus et uerus nec tam eloquentia pretiosus quam pudore.  
255 Nam impudica uerba et turpia fomes sunt impudicitiae carnis, sicut dicit  
Seneca: A turpibus uerbis abstineo, quia licentia eorum impudicitiam  
nutrit. Et I Cor. XV: *Nolite seduci, corrumpunt enim bonos mores col-*  
*loquia praua*.

2. Secunda est gressuum grauitas, ut non sunt uaga discurrendo per  
260 plateas, sicut fecit illa mulier de qua dicitur Prou. VII: *Ecce mulier uaga,*  
*quietis impatiens, nec ualens in domo consistere pedibus suis, nunc foris,*  
*nunc in plateis, nunc iuxta angulos, occurrit inueni*, etc.

Notandum quod ex discursu multa mala proueniunt:

f° 371r

265 Primo infamia, sicut dicitur Prou. II: *Quorum uiae peruersae et infames*  
*gressus eorum*.

Secundo corruptio castitatis. Vnde Gen. XXXV: *Egressa Dina filia*  
*Liae ut uideret mulieres regionis illius, corrupta est a Sychem filio Emor*.

Tertio amissio aeternae haereditatis uel supernae benedictionis, sicut  
de Esau legitur: *Qui iuerat, uenatum*. Gen XXV. Nota hystoriam.

270 Quarto aeterna dampnatio de Semey qui egressus fuerat de Ierusalem.  
III Reg. III. Ideo dicitur Ier. IX: *Populus meus dilexit mouere pedes suos*  
*et Domino non placuit*.

---

250/251 Le texte vient de saint Ambroise: «Trepidare uirginum est et ad omnes ingressus uiri pauere» (*Expositio Eu. Lucae*, II, 85; ed. C. Schenkl, CSEL 32, p. 45, 14-15). Saint Thomas d'Aquin l'a reproduit dans sa *Catenea aurea (in Luc.)*, vol. 2, Marietti, 1953, p. 14. 252/253 Luc. 1, 29 (angeli] eius Vg). 253/254 Citation non identifiée. 256/257 Martinus Bracaraensis, *Formula uitae honestae*, 4 (ed. C.W. Barlow, New Haven, 1950, p. 243, 22-23). Cf. E. Dekkers, *Clavis Patrum latinorum*, Steenbruggis, 1995, p. 349, n. 1080. Cette phrase du sermon se trouve également dans les *Testimonia Patrum*, III, 15 (ed. A. Lehner, CC 108, p. 95, 44-45). 257/258 I Cor. 15, 33. 260/262 Prou. 7, 10-12 (iuueni] illi Vg). 264/265 Prou. 2, 15. 266/267 Gen. 34, 1-2. 269 Cf. Gen. 25, 28-34. 270/271 Cf. III Reg. 2, 41-46. 271/272 Ier. 14, 10.

---

Ideo consulit Bernardus tali uirgini, ut non multum euagetur: O anima sancta, esto sola, ut soli omnium serues teipsam, quem tibi ex omnibus elegisti. Fuge publicum, fuge ipsos domesticos, discede ab amicis et uicinis, etiam ab illo qui tibi ministrat. An nescis te uerecundum habere sponsum, qui nequaquam uult indulgere tibi praesentiam suam ceteris praesentibus? Sic fuit beata uirgo clausa in domo, quod patet per hoc quod angelus inuenit eam in cubiculo, sicut dicitur: *Ingressus angelus ad eam*, etc. Si fuisset in platea, non diceretur angelum ad eam ingressum.

3. Tertia morum maturitas, ut non habeat oculos uolubiles, nunc istum, nunc illum respiciendo, quia per impudicum et illicitum uisum consequitur interdum uirgo turpes affectiones et distractiones, sicut dicit Augustinus: Non solum tactu et affectu, sed aspectu quoque appetitur et appetit concupiscentia feminarum. Nec dicatis uos habere animos pudicos, si habetis oculos impudicos, quia impudicus oculus impudici cordis est nuntius. Item ut non habeat os semper paratum ad risum, quia risus *in ore stulti*, ut dicitur Prou., nec manus paratas ad ludum nec uestes lasciuas sicut dicitur Se(neca?): Continentiae ac pudicitiae uirtus, non solum in carnis integritate consistit, sed in habitus asperitate et uultus pudore. Item non stent ad fenestram, ut prospiciant iuuenes transeuntes, et non eis arridentes, et ipsos per iocos et circumstantias uerborum attrahentes, sicut de muliere illa Prou. VII: *Veni, inebriemur, cubitis amplexibus*, etc. Sic beata uirgo in domo clausa non arrisit angelo eam salutantem, sed *cogitabat qualis esset ista salutatio*.

4. Quarta est uerborum raritas, ut non multum loquatur cum uiris, sicut dicit Prou. VII: *Et ecce mulier occurrit illi ornatu meretrico praeparata ad capiendas animas, mulier garrula*, etc. Talem uirginem monet

---

273/278 Bernardus, *Sermones super Cantica canticorum*, 40, 3, 4; ed. Leclercq-Talbot-Rochais, Romae, EC, 1958, vol. 2, p.27, 1-5. 279/280 Luc. 1, 28. 285/288 Augustinus, *Regula (Praeceptum)*, 4, 4; ed. L. Verheijen, Paris, 1967, p. 424, 86-89. 289 Prou. 14, 3. 290/292 «Continentia uero et pudicitia non in sola carnis integritate consistit, sed etiam in cultus et ornatus honore pariter et ac pudore» (Cyprianus, *De habitu uirginum*, 5; ed. G. Hartel, CSEL 3 / 1, p. 190, 24-26). 294/295 Prou. 7, 18. 296 Luc. 1, 29. 298/299 Prou. 7, 10.

300 Bernardus: Sit sermo uirginis, etc. Respondere: Ante. Sic beata uirgo  
 pauca uerba in euangelio legitur dixisse, nonnisi septem: Cum angelo  
 duo: Primum est: *Quomodo fiet istud, quoniam uirum non cognosco*.  
 Secundum est: *Ecce ancilla Domini, fiat mihi*, etc. Cum Elysabeth duo:  
 Primum ubi dicitur quod intrauit domum Zachariae et salutauit Ely-  
 305 sabeth. Secundum suum canticum, scilicet: *Magnificat anima mea*  
*Dominum*, etc. Cum filio duo: Primum Luc. II: *Fili, quid* f° 371v  
*fecisti nobis sic*, etc. Secundum in nuptiis cum dicit: Io. II: *Vinum non*  
*habent*. Cum ministris unum id: *Quaecumque dixerit uobis, facite*.

5. Quinta est mentis castitas, quia quaedam sunt castae, ideo quia  
 310 non sollicitantur nec quaeruntur, sicut dicit Ouidius de arte: Casta est  
 quam nemo rogauit. Nam si quaererentur, forte consentirent. Sed beata  
 uirgo quando dixit angelus: *Ecce concipies et paries filium*, respondit:  
*Quomodo fiet istud, quoniam uirum non cognosco*, quasi dicat: Noli  
 perdere uirginitatem meam. Sed fatuae uirgines pro modica dilatione  
 315 perdunt thesaurum quem recuperare non possunt. De hoc require insu-  
 per: *Estote prudentes*. Sanctae autem uirgines non faciunt ista, secun-  
 dum quod dicit Bernardus: Solent uirgines, quae uere uirgines sunt,  
 semper esse pauidae et numquam securae, et ut caueant timenda, etiam  
 tuta pertimescere debent, scientes se thesaurum pretiosum in uasis por-

---

300 Ce même texte est attribué plus haut à saint Jérôme. 300/301 Dans son sermon pour l'octave de l'Assomption saint Bernard indique qu'il a relevé quatre paroles de la Vierge Marie: «In omni textu quatuor euangeliorum, si bene meminimus, non nisi quater Maria loquens auditur» (Annonciation, Magnificat, au temple et à Cana; ed. Leclercq-Rochais, Romae, EC, 1968, vol. 5, p. 270, 5-11). Même indication chez saint Bonaventure, *De perfectione uitae ad sorores*, 4, 2 (ed. Quaracchi, vol. VIII, 1898, p. 116). 302 Luc. 1, 34. 303 Luc. 1, 38. 304/305 Luc. 1, 40. 305/306 Luc. 1, 46-55. 306/307 Luc. 2, 48. 307/308 Ioh. 2, 3. 308 Ioh. 2, 5. 310/311 Ouidius, *Amores*, 1, 8, 43 (ed. E.J. Kenney, Oxford, 1961); repris dans le *Polythecon*, VII, 25 (ed. A.P. Orban, CC CM 93, p. 178, 306). 312 Luc. 1, 31. 313 Luc. 1, 34. 314/315 Cf. Matth. 25, 1-13. 316 I Petr. 4, 3. 317/320 Cf. II Cor. 4, 7. 319/320 Bernardus, *Sermones in laudibus uirginis Matris*, 3, 9; ed. Leclercq-Rochais, Romae, EC, 1966, vol. 4, p. 42, 8-10.



- 320 tare fictilibus, etc. Et quae uere uiduae uel uirgines sint, sanctus Cyprianus ostendit in Tractatu de XII abusiis, dicens pudicitiam esse necessariam utrisque. Pudicitia namque castitatem habet, auaritiam refrenat, lites deuitat, iram mitigat, libidinem occupat, cupiditatem temperat, lasciuia castigat, ebrietatem cauet, uerba non multiplicat, furtum omnino dampnat. Quid plura? Omnia uitia restringit, et omnes uirtutes inserit, et quidquid coram Deo in hominibus bonis laudare est, nutrit. Impudica autem uita nec laudem ab hominibus in praesenti saeculo, nec remunerationem a Deo exspectat in futuro. Sed pudica uita famam bonam inter homines possidet et de spe futurae beatitudinis gaudet.
- 330 Praesentibus semetipsam imitabilem facit, posteris memoriam amabilem relinquit. Sicut enim omnes mores bonos procurat et custodit in uiris prudentia, sic in feminis cunctos honestos actus nutrit, fouet et custodit pudicitia. Duobus ergo modis constat uerae pudicitiae exercitatio, scilicet in corporis habitu et superficie et animi effectui interno, per exteriorem
- 335 modum, iuxta apostolum coram hominibus exteriora per interiorem prouidemus opera bona. Pudicitia namque corporis est alienas res non appetere, omnem immunditiam deuitare, ante horam congruam non gustare uelle, risum non excitare, uerba uana et falsa non loqui, habitum per omnia ordinatum proposito conuenientem tam capillorum
- 340 quam uestium sicut decet habere, cum indignis contubernia non ire, supercilioso intuitu neminem aspicere, uagari oculos non permittere, pompatico et illecebroso gressu non incedere, nulli inferior in incepto opere bono apparere, nulli contumeliam aut ruborem incutere, neminem

---

320/361 Ps. Cyprianus, *De duodecim abusiis saeculi*, 5 (ed. G. Hartel, CSEL 3, p. 158, 16-p.160, 10). Ce texte, composé en Espagne vers 650-660, a été attribué à saint Cyprien, saint Augustin, saint Isidore et Patricius. On trouvera à ce sujet de précieux renseignements dans E. Dekkers, *Clavis Patrum latinorum*, Steenbruggis, 1995, p. 357, n. 1106 et I. Machielsen, *Clavis patristica pseudoe-pigraphorum medii aevi*, vol. II (ascetica monastica), Turnhout, 1994, n. 3067 (Ps. Augustinus), n. 3230 (Ps. Cyprianus), n. 3430 (Ps. Isidorus) et n. 3506 (Ps. Patricius). La version de ce traité donnée ici par le sermon s'écarte peu du texte édité par Hartel ou des manuscrits cités dans l'apparat. On remarque toutefois une divergence importante pour la phrase suivante : là où le sermon porte : *Sicut enim omnes mores bonos procurat et custodit in uiris prudentia, sic in feminis cunctos honestos actus nutrit, fouet et custodit pudicitia*, l'édition donne : *Bonis semper moribus delectatur et consentit et adsiduis scripturarum meditationibus et eloquiis animam uegetat. Bonorum praecedentium exempla custodit et inseparabilia perfectis contubernia nectit* (ed. Hartel, p. 159, 3-6). 335/336 Cf. Rom. 12, 17.

blasphemare, senes non irridere, meliori non controuersari, de hiis quae  
 345 ignoras non tractare, etiam quae scis non omnia proferre. Haec cum  
 proximis amabilem reddunt, et Deo acceptabilem faciunt. f° 372r  
 Pudicitia uero animae est, plus propter oculos Dei quam hominis, omnia  
 bona facere, appetitiones turpium cogitationum compescere, omnes  
 meliores se esse aestimare, nemini inuidere, de semetipso nihil confidere,  
 350 Dei autem auxilio res omnes committere, ante Dei oculos semetipsum  
 constituere, haeretica prauitate sensum non maculare, catholicis per  
 omnia consentire, Deo soli adhaerere, castitatem internae mentis  
 Domino Ihesu Christo offerre, omnia coepta bona opera mortis tantum  
 termino finire, praesentes tribulationes animi fortitudine paruipendere,  
 355 in terra praeter proximos nihil amare, cuncti amoris in caelo thesaurum  
 constituere et pro omni bono actu mercedem in caelestibus a Deo spe-  
 rare. Item: Pudicitia ornamentum est nobilium, exaltatio humilium,  
 nobilitas ignobilium, pulchritudo uilium, prosperitas laborantium, sola-  
 men moerentium, augmentum omnis pulchritudinis, decus religionis,  
 360 defensio criminum, multiplicatio meritorum, creatoris omnium Dei ami-  
 citia. Huc usque uerba Cypriani.

Tertiae uigines quas Dominus maxime diligit, sunt quae malum facere  
 sciuerunt, sed non potuerunt nec uoluerunt. Quorum tantum duo fue-  
 runt: una beata uirgo Maria quae post conceptionem filii sui peccare non  
 365 potuit; unde Augustinus: Cum de peccatis agitur, nolo fieri beatae uir-  
 ginis mentionem. Alter uirgo fuit Christus secundum carnem, qui etiam  
 acceptione sua numquam peccare potuit. Quos ambos supra se pro excel-  
 lentia uirtutum suarum angeli adorant, uidentes eos in gloria inenarra-  
 bili.

370 Haec praedicta genera uirginum Dominus multum, plus, maxime  
 diligit.

## 12. <De coniugatis>

Habet etiam Dominus tria genera coniungatorum.

375 Primi coniugati quos Dominus multum diligit, sunt illi qui seruant ea  
 quae Dominus uel sancta ecclesia eis seruanda in lecto constituit et prae-  
 cepit, quae duo sunt, scilicet disciplina et modestia. De disciplina nihil

---

365/366 «... de qua (sancta uirgine Maria) propter honorem Domini nullam  
 prorsus, cum de peccatis agitur, haberi uolo quaestionem» (Augustinus, *De  
 natura et gratia*, 36, 42; ed. C.F. Vrbac - I. Zycha, CSEL, 60, p. 263, 24-264, 1).

addico nisi quod dicitur Deut. XXII: *Non induetur mulier ueste uirili nec uir utetur feminea ueste. Abominabilis enim apud Deum est qui faciet. Qui intelligit, intelligat.* De modestia coniungatorum in lecto  
 380 quam praecepit Dominus seruari, hic quoque notandum est quod quinque tempora sunt ab ecclesia instituta, in quibus coniungatis multum castitatis munditiam conuenit custodire.

1. Primum tempus est dies rogationum, in quibus rogat ecclesia simul cum uniuerso populo et clero pro pestilentia, pro subitanea morte et aliis  
 385 simul in necessitatibus subueniri.

2. Secundum tempus est legitimorum ieiuniorum, ut sunt uigiliae sanctorum, in quadragesima, et quattuor temporum, et feria sexta. In quibus unusquisque maritus ab uxore sua abstinere debet, ut affligant se homines illis diebus sicut praecepit Dominus: Deut. XXIII: *Omnia anima quae afflicta non fuerit die hac peribit de populo suo.* Sed dicit  
 390 aliquis: Uxor mea est, obedire debet mihi, non est peccatum me esse cum ea. Audi, quicumque talia dicis, propositionem istam: f° 37 Veritatem dicis, tua est uxor, obedire tibi debet, secundum quod dicit apostolus I Cor. VII: *Uxor uiro debitum reddat*, sed Deus et sancta  
 395 ecclesia instinctu diuinae inspirationis instituit, ut hiis diebus abstineas ab uxore tua. Nunc audi: Tu habes pernam in domo tua, tua est, tu potes facere cum ea quidquid placuerit tibi. Etiam uxor tua est, obedire tibi oportet. Posito quod ad talem insaniam deuenires, ut in Parasceue comederes de perna tua uel in quadragesima, occulte uel manifeste, te  
 400 ad conscientiam reuerso, nonne multum doleres et ad confessionem uenires, te accusans quod tam enormiter fecisses in illo sancto ieiunio? Vtique. Quare hoc? Quia fecisses contra praeceptum Domini et ecclesiae. Et sicut de perna uel aliis carnibus non uescendum in quadragesima sancti patres instituerunt, immo Deus, sic etiam de uxore tua abstinere  
 405 ecclesia sancta instituit et praecepit diebus ieiuniorum legitimorum, et sicut reum te putares uel multum deliquisse in fractione ieiuniorum comedendo carnes sano corpore, sic etiam reum et maxime peccasse in fractione praecepti Dei in commiscendo uxori tuae illis diebus putato. Sed dicis iterum: Fateor et uerum est quod pecco in illis diebus cum  
 410 uxore mea non abstinendo, sed non mortaliter. Supra hoc audi diffini-

---

377/379 Deut. 22, 5.      379 Matth. 24, 15 (qui legit *Vg*).      383/385 Cf. Litanies des Saints: «A subitanea et improuisa morte... a peste, fame et bello libera nos, Domine».      389/390 Leu. 23, 29 (de populis suis *Vg*).      394 I Cor. 7, 3.

---



tionem sanctorum: Qui in diebus prohibitis exigit debitum suum causa  
 prolis procreandae siue incontinentiae euitandae peccat uenialiter, sed  
 reddens non peccat. Qui autem petit causa exsaturandae libidinis peccat  
 mortaliter, tamen punitur minus propter bonum matrimonium quam  
 415 pro alio mortali.

3. Tertium tempus est menstruorum.

4. Quartum tempus dierum solemnium ab ecclesia institutorum. De  
 hiis duobus temporibus dicit Augustinus in Tractatu de castitate: Ante  
 omnia quotienscumque dies dominicus an aliae festiuitates uenerint,  
 420 uxorem suam nullus cognoscat, et quotiens fluxum sanguinis mulieres  
 patiuntur. Nam qui tunc cognouerit uxorem suam an in die dominica

---

411/415 Les «saints» (*audi... diffinitionem sanctorum*) que cite le prédicateur n'ont pu être identifiés. Il peut s'agir d'auteurs de Sommes ou de gloses dont le relevé a été établi par J. Gaudemet dans *Les sources de droit canonique*, Paris, 1993, p. 132-142. Ziegler, *op. cit.*, p. 244, n. 6 cite un texte voisin: «Numquid peccat mortaliter qui in huiusmodi diebus exigit debitum? Respondeo, seu hoc facit causa prolis, seu causa incontinentiae, peccat venialiter: qui autem reddit, nullo modo peccat. Qui autem causa exsaturandae libidinis petit debitum, semper mortaliter peccat, secundum Huguccio, sed plus peccat in diebus ieiuniorum, et festis quam in alio tempore. Similiter qui petit causa incontinentiae... peccat venialiter» (Guillaume de Rennes (1241) citant Raymond de Penafort, *Summa*, 4, 2, 10; rédigée entre 1222 et 1235). 416 Cf. Ziegler, *op. cit.*, p. 232-237: «Das Verkehrsverbot während der Menstruation». On ajoutera les textes pénitentiels plus anciens: «Iunxisti te uxori tuae menstruo tempore? Si fecisti, decem dies in pane et aqua poeniteas» (Burchard, *Decretum*, XIX, 5; PL 140, 959 C). «Vir ad mulierem menstruo tempore non accedat» (*Poenit. Pseudogregorii III*, (IXe s.), c. 25 (ed. Wassersleben, Halle, 1851, p. 544). Cet interdit fait l'objet d'un canon spécial dans le *Poenit. Valicellanum I*, (Xe / XIe s.), c. 35 (ed. Schmitz, p. 283); *Poenit. Casinense*, (IXe / Xe s.) c. 14 (Schmitz, p. 403); *Poenit. Arundel*, (Xe / XIe s.) c. 57 (Schmitz, p. 453); *Pénitentiel* de Théodore de Canterbury, c. 23 (Schmitz, p. 536); *Poenit. Cummeani* (VIIIe s.), c. III, 13 (Schmitz, p. 623); *Poenit. Parisiense*, (v. 750), c. 118 (Schmitz, p. 694). De même dans les Pénitentiels édités par R. Kottje: *Poenitentiale Merseburgense. App. Me<sub>1</sub>*, (fin VIIIe), c. 157 (*op. cit.*, p. 166, 51-52). 421/423 Sur les conséquences des unions aux jours interdits, voir Pierre de Poitiers, <*Summa de confessione*>. *Compilatio praesens*, 12, (ed. J. Longère, CC CM 51, p. 16-17, 47-52); Robert of Flamborough, *Liber poenitentialis*, IV, 226, V, 288 (ed. J.J. Firth, Toronto, 1971, p. 197, 238); Thomas de Chobham, *Summa confessorum*, VII, 2, 3 (ed. F. Broomfield, LouvainParis, 1968, p. 336, 338). La source lointaine du texte est Julius Solinus (IIIe s. a. J.C.), relayé surtout par saint Jérôme: «... quo tempore (menstruorum) si uir coierit cum muliere, dicuntur concepti foetus uitium seminis trahere, ita ut leprosi et elephantici ex hac conceptione nascantur et foeda in utroque sexu corpora, paruitate uel enormitate membrorum, sanies corrupta degeneret» (*In Ezechiel*, VI, 18, 5-9; ed. F. Glorie, CC 75, p. 235, 296-300). Cf. Ziegler, *op. cit.*, p. 232-233.



uel in alia qualibet solemnitate se continere noluerit, qui tunc concepti fuerint, aut leprosi aut epytulentici aut forte monstruosi nascuntur. Denique quicumque leprosi sunt, non de sapientibus hominibus qui et  
 425 in aliis diebus et in festiuitatibus castitatem custodiunt, sed maxime de rusticis qui se continere non sapiunt, nasci solent. Fratres karissimi, si animalia sine intellectu non se contingunt nisi certo tempore et legitimo, quanto magis homines qui ad ymaginem Dei facti sunt, hoc obseruare debent. Huc usque glossa.

430 5. Quintum tempus est partus, in quo nullus debet commisceri uxori suae, donec purificata uisitet templum Domini, ei super beneficiis gratias redditura.

Secundi coniugati quos Deus plus diligit, sunt illi qui in lecto seruant ea quae Deus et sancta ecclesia seruari consuluit. Nam coniuges secundum consilium ecclesiae tantum tribus de causis conuenire debent, scilicet si casum times corporis proximi uel corporis tui, si tristis debitum reddes, si causa prolis quam ad laudem Dei educare cupis, et hoc f° 373. debitis temporibus, ut supra dictum est.

Tertii coniugati quos Deus maxime diligit, sunt illi qui seruant ea  
 440 quae sancta ecclesia nec praecipuit nec consuluit expresse, propter excellentiam status ipsorum custodiunt, scilicet qui sic matrimonialiter copulantur ut simul casti perseuerent, siue qui numquam se mutuo carnaliter cognouerunt, siue post carnalem copulam pari uoluntate et consensu pure propter Deum omnibus carnalibus desideriis abrenunciantes, casti  
 445 et immaculati usque ad finem perseuerant. Exemplum de beata Caecilia et marito eius sancto Valeriano, et de beata Chunegunde et uiro eius Heynrico imperatore. Haec uia quia nimis dura est et ardua, teneat homo in matrimonio positus saltem secundam uel etiam primam uiam.

Haec tria praedicta genera coniungatorum diligit Deus multum, plus,  
 450 maxime.

### 13. <De uiduis>

Habet quoque Deus tria genera uiduarum utriusque sexus.

Primae uiduae quas Deus multum diligit, sunt quae uirginitatem

---

429 Cette glose n'a pu être identifiée. Sur les gloses et *apparatus* ou recueil de gloses, voir J. Gaudemet, *op. cit.*, p. 137-138. 431/432 Cf. Luc. 2, 22sq.

- 455 suam illegitime perdiderunt et per paenitentiam ad Dominum sunt  
 reuersae, quia sicut dicit Bernardus: Sicut non priuabis bonis eos qui  
 ambulant in innocentia, sic nec eos qui ambulant in paenitentia,  
 Domine uirtutum. Ergo *derelinquat impius uiam suam et uir iniquus*  
*cogitationes suas*, quia *homines et iumenta saluabis*, Domine, *iumenta*,  
 460 scilicet qui more iumentorum non matrimonio contenti illegitime uixe-  
 runt, iuxta id: *Homo cum in honore esset*, scilicet uirginitatis, *non intel-*  
*lexit* illum honorem, et ita *comparatus est iumentis insipientibus et simi-*  
*lis factus est illis*. Reuertantur igitur tales, non desperent. Nam tales fue-  
 runt Maria Magdalena, Affra et multi alii, tamen modo fulgent in caelo  
 cum angelis gloriose.
- 465 Secundae uiduae quas Dominus plus diligit, sunt quae in matrimonio  
 bene uiuentes, tandem post mortem maritorum uel uxorum uiduitate de  
 cetero caste uiuere in saeculo uolunt, deditae orationibus, macerationi  
 carnis, operibus misericordiae intentae, reficiunt pro posse, potant sitien-  
 tes, uestiunt nudum, uisitant infirmum, hospicium praebent peregrinis,  
 470 uinctis compatiuntur, mortuos sepeliunt et huiusmodi. De talibus uiduis  
 dicitur I Thim. V: *Viduas honora, quae uere uiduae sunt*, et quae uere  
 uiduae sint require ibidem. Sequitur: *Quae autem uere uidua est et*  
*desolata, speret in Deum et instet obsecrationibus et orationibus nocte*  
*ac die*. Talis autem uidua fuit Anna prophetissa, filia Phanuel de qua  
 475 dicit Luc. II: *Haec uidua fuit usque ad annos octoginta quattuor, quae*  
*non discedebat de templo, ieiuniis et orationibus seruiens Deo nocte ac*  
*die*. Talis uidua fuit Iudith, de qua respondetur in sermone: *Tenuisti*  
*manum*. Item quae uere uidua sit, per hoc cognoscitur ut dicitur I Thim.  
 V: *Vidua eligatur non minus sexaginta annorum, quae fuerit unius uiri*  
 480 *uxor in operibus bonis testimonium habens, si filios educauit, si hospicio*  
*pauperes recepit, si sanctorum pedes lauit, si tribulationem* f° 373v  
*patientibus subministravit, si omne opus bonum subsecuta est*. Talis

---

455/457 Cf. Ps. 83, 13. Bernardus, *Sermones de diuersis*, 40, 4; ed. Leclercq-Rochais, vol. 3, Romae, 1970, p. 238, 3-4 (uirtutum] Iesu ed.). 457/458 Is. 55, 7. 458 Ps. 35, 7. 460/462 Ps. 48, 13.21. 468/470 Cf. Matth. 25, 35-36. 470 Cf. Tob. 2, 7-8. 472 I Tim. 5, 3. 472/474 *Ibid.*, 5, 5. 475/477 Luc. 2, 37 (obsecrationibus *Vg*; Deo *om. Vg*). Alain de Lille propose le même exemple: «O uidua, si de statu uiduali exemplum quaeris, in Anna prophetissa uiduitatis formam inuenis» (*Ars praedicandi*, c. 46; PL 210, 194 C). 477/479 Ps. 72, 24. 479/482 I Tim. 5, 9-10 (pauperes *om. Vg*).

---

454 more iumentorum] in ore iumentorum more *a corr. ms*

uidua fuit beata Elisabeth, cuius festum hodie agitur. Tales multae sunt et fuerunt, quae omnem luxum saeculi relinquentes omnibus operibus  
485 bonis Domino seruiebant.

Tertiae uiduae quas Deus maxime diligit, sunt quae non per uiolentiam mortis, sed per amorem creatoris sani ab inuicem separati, pari uoluntate et consensu religionem, ut ibi Domino die noctuque in obseruantia uera, castitate firma, paupertate uoluntaria seruiant, introeunt.  
490 Talis fuit illa gloriosa femina, Maria nomine, soror dominae nostrae, mater filiorum Zebedaei, quae ob amorem Ihesu Christi uirum dereliquerat suum, scilicet Zebedaeum, et secuta fuerat Dominum. Quam commendat Iohannes Chrysostomus loquens super id Mt XX: *Accessit ad Ihesum mater filiorum Zebedaei*, dicit: Magna laus huius mulieris ex  
495 hoc loco colligitur quia non solum filii relinquerunt patrem, sed etiam ipsa relinquerat uirum et secuta fuerat Christum. Non eam uicit ceterae mulieres maritalis affectus, quia ille temporalis erat maritus, iste autem perfectus sponsus. Illius amor deceptio erat carnalis, istius autem dilectio incorruptibilis uitae. Non illam tenuit miseratio senectutis illius, quia  
500 ille sine ista uiuere potuit, ista uero sine Christo salua esse non poterat. Cogitauit enim quoniam amplius proderit uiro suo, si propter Deum relinqueret uirum, quam si propter uirum relinqueret Deum.

14. Si quaeris cur plus praemii habituri sint uiduae quam coniugatae, respondeo quia coniungio deditae aliquando habent solatium a uiris in  
505 despectu, paupertate, in tristitia et labore suo. Viduae uero e contrario a nullis solatium habent.

15. Haec praedicta tria genera uiduarum diligit Dominus multum, plus, maxime. Sed quia beata Elisabeth in statu uiduitatis hanc gloriam a Domino promeruit ut honoretur tam in ecclesia triumphante quam  
510 etiam in ecclesia militante, ideo Dominus noster Ihesus Christus, uerus Booz, appellat eam *mulierem uirtutis*, dicens: *Scit omnis qui habitat intra portas urbis meae mulierem te esse uirtutis*. Rogemus ergo, etc.

---

490/491 Cf. Matth. 20, 20.      492 Cf. Matth. 27, 56.      494/502 Ps. Chrysostomus, *Opus imperfectum in Matthaeum*, hom. 35 (PL 56, 826). Deux phrases de cette citation se trouvent dans la *Catena aurea (in Matth.)* de saint Thomas d'Aquin (ed. Marietti, vol. 1, 1953, p. 296).      511/512 Ruth 3, 11.

# Muziek in de Brugse Onze-Lieve-Vrouwekerk, 1291-1583

door  
A. DEWITTE  
(*Brugge*)

Muziek binnen de kerk is het monofoon en polyfoon ornament dienend om de dagen van grote feesten solemneel te maken, reverentie te geven, in tegenstelling tot de dagen zonder echt ritme, waarbij het leven nauwelijks merkbaar is, het zingen reciteren, zonder accentuatie, zonder maat te volgen. Echt muzikaal vieren is de achtergrond naar voor schuiven om de gelovigen tot godservaring te brengen.

Die ervaring wordt meegedeeld met het kerstverhaal op Kerstmis, de passio met Pasen, de uitzending van Pinksteren, met niet één doch vier vrije dagen na mekaar, met Pinksteren zelfs vijf; met de verhalen der apostelen, de wonderen der Maria-feesten, eerst vier, dan vijf, in 1535 reeds elf, wanneer reeds 16 keer apostelvieringen worden herdacht; en heel belangrijk voor Brugge: de boetedoening met Kruisvinding en Kruisverheffing, de passio van Baselis en Bonifaas, Donaas, Elooi, van wie men de belangrijke relieken bezit.

Heel logisch allemaal nog tot de tijd dat de Santinnen er aan komen: Clara, Maria-Magdalena en beide Katharina's, en Maria-Egyptiaca en Agatha; en Margaretha, Martha, Anna, Elisabeth, Agnes, Lucia, en Maria-Cleophas en Maria-Salome. De middeleeuwer kent Jacob de Voragine van de predicaties op het burgplein op zondagmiddag, wanneer de legendae worden geïntoneerd, de miraculen worden nagespeeld. En natuurlijk ook die van St.-Maarten en St.-Nicolaas en van Michiel, de stadspatroon. En de feesten voor Arnulf, Lieven, Leonard, Antheunis natuurlijk eerst en vooral; en de



viering voor St.-Jozef, voor Innocentes, Dertiendag, Allerheiligen en Allerzielen, voor koning Lodewijk, nieuwjaardag en 1 mei, feest van de jaarmarkt te Brugge sinds 1200, van 23 april tot 22 mei.

We komen heel snel al aan 80, 100 feestdagen, de zondagen niet meegerekend, waar dit in 1243 in Sint-Donaas nog 21 was, en 53 al in de oudste Planaris van O.-L.-Vrouw, 1315-1316<sup>1</sup>. De principale en dubbelfeesten waren voorbehouden voor kanunniken en kapelannen, de simplicia vanaf 1298 voor de *clerici installati*, leken veelal met promotiekans binnen het kerkelijk apparaat, die om het jaar de vooravond van Bonifaas opnieuw worden aanvaard of afgevoerd.

Die zijn hier met 16, in St.-Donaas met 18, in St.-Salvator straks met alleen 10. Hen wordt gewoon het *cleenwerck* toegewezen terwijl onder hen zowel de drie vicarii, plaatsvervangers voor kanunniken en kapelannen, als de schoolrector en de succentor of zangmeester voorkomen, dé aanmakers van zang en liturgie, de gangmakers van de eigen zang- en kapittelschool. Die blijkt in de Lieve-Vrouwkerk althans sinds 1346 onder supervisie te staan van de schoolmaster Joris Groothoofd, de eerste die de last van de cantorij krijgt en ook opneemt kort voor ook in Sint-Donaas het muziekbedrijf wordt gereorganiseerd<sup>2</sup>. Het blijkt wel duidelijk een correctie te zijn op een voorgaande situatie waarbij bv. de cantor Quintinus of Guilelmus de leiding bezat; pogingen om bv. in 1481 een cantor-kanunnik te benoemen als leider van het muziekgebeuren liepen op niets uit<sup>3</sup>.

Wel is die datum belangrijk om in O.-L.-Vrouw een vernieuwde infrastructuur te zien ontstaan voor *pueri chorales*, gratiskinderen die, net als in Sint-Donaas reeds in 1421, gevierden en speciaal getraind om polyfonie te zingen, net als de volwassen cantors, in

<sup>1</sup> Archief Bisdóm Brugge, Cart. St.-Donaas A 127, fol. 101v.; Archief OCMW Brugge, Cart. O.-L.-Vrouw, reg. 178, Calendarium. Het oudste referentieboekje voor predikaties te Brugge (SBB., Hs. 215), 12de eeuw, citeert 5 hoogdagen, 2 Kruisdagen naast 1-2 nov. en het feest der Engelen; Hs. 314, 14de eeuw, heeft op fol. 1-6v. 50 feestdagen, daaronder 5 Vrouwendagen. St.-Walburga viert in 1361 al 101 feestdagen.

<sup>2</sup> J. GAILLIARD, *Notre Dame*, Brugge, 1866, blz. 477: *faciet officium scolastici in choro.. in tenendo cantoriam et epistolam legendo*, 12 mar. 1346. Hij overleed 1356.

<sup>3</sup> Rijksarchief Brugge, O.-L.-Vrouw, reg. 735, fol. 42v., 101v.; reg. 15, fol. 62v.; reg. 178, fol. 162v.

het huis van de scholaster J. Groothoofd mét de zangmeester hun intrek nemen. Zij zijn duidelijk afgescheiden van de overige *refectionales*, achttien in getal, die reeds vanaf het begin van de 15de eeuw voorkomen, en op elk ogenblik uit de klaslokalen kunnen worden opgevraagd om de *lectiones* te zingen. Dit waren duidelijk ook gratiskinderen, die vanaf de stichting van het kapittel, net als in St.-Donaas reeds in 1238, de vieringen in het koor mee celebreren, doch onvoldoende talent hebben solistisch op te treden.

Het reorganiseren van die cantorij, 1483 i.p.v. 1481, na de dood van Maria van Bourgondië, viel samen met het organiseren van de *princesse-mis* voor de net overleden hertogin die doorging elke ochtend om 7 u achter het koor, voorafgegaan door intens beiaardspel, en die polyfoon gezongen werd, ook op zondag, doch dan mét orgel; hierop volgde een requiemmis. Deze *princesse-mis* kwam in de plaats van de *Salve-mis* op dezelfde plaats en uur, die vanaf 1298 door pueri en cantors werd gevierd<sup>4</sup>.

Muzikaal belangrijker was de wekelijkse *sabbatine-mis* of zaterdagochtend mis voor de fraterniteit uit 1298, genoemd de *onser vrouwen messe alle saterdaghe*, die uitvoerig ingeluid en „gebeiaard” werd<sup>5</sup>, voorafgegaan door een Salve-processie waarin de antifoon *Salve Regina* polyfoon werd gezongen, reeds vóór 1371, net als de VII getijden hier én in de Donaaskerk en de Sint-Salvator, hoewel dit in de traditie ongewoon is<sup>6</sup>. Het opnieuw instellen van een cantorij in 1483 kan dus niet veel anders betekenen dan het meer ruimte geven aan wat honderd, honderdvijftig jaar eerder met minder ruimte kon.

Het gelijklopen van vele feesten binnen de drie Brugse hoofdkerken is bovendien gemakkelijk te verklaren. Kanunniken en kapelannen zijn lid van dezelfde fraternitas met wekelijkse gezamenlijke viering op zaterdagochtend in de Lieve-Vrouwkerk. Proost of

<sup>4</sup> J. GAILLIARD, *a.w.*, blz. 24; over princesse-mis, schoolwezen en cantors vanaf 1483: A. DEWITTE, *De geestelijkheid van de Brugse Lieve-Vrouwkerk in de 16de eeuw*, in: Handelingen van het Genootschap voor Geschiedenis, 1970, blz. 100-135 en Biekorf 95 (1995), blz. 225-233. Een *Salve-mis* in St.-Salvator bestond sinds 1297: S. 718, fol. 1.

<sup>5</sup> Archief OCMW Brugge, reg. 181, 6 juni.

<sup>6</sup> Id., reg. 178, fol. 164v.; P. DECLERCK, *Commuun en Zeven getijden*, in: Handelingen van het Genootschap voor Geschiedenis, 1971, blz. 137-140. Het *Salve Regina* zingen in St.-Donaas bv. bracht op een jaar zangmeester en pueri 10 £ 8 sc. extra op, 1443-1444 (Rek. Kerkfabriek, fol. 10).

deken of rector in de ene kerk resulteerde meestendeels in een kannunikschap in een andere, net als de zangmeesters en organisten zowel plaatsvervangend als in opvolging optreden in de buurtkerken. De feestvieringen die in de eigen kerk een muzikaal of liturgisch ornament hadden gekregen werden gewoon gekopieerd naar de Salvator- of Donaaskerk. Op die manier ontstaat of groeit een traditie waarbij de burgerij en de politieke voormannen de hoogdagen van de adel overnemen in de 14de eeuw met royale bedragen. Die vieringen worden steevast voorafgegaan én afgesloten met kleine of grotere processies — we tellen er in 1483 al 200 die volgens een vast parcours een gordel van bescherming uitmaken voor wie binnen de “omtuining” woont en leeft.

Op die manier kunnen we een “rechthoek” uittekenen met de Oudenburgstraat en de Oude Gentweg als breedte, de Kortrijksesteenweg (Katelijnestraat) en Eekhoutstraat als lengte, waarlangs men op hoog- en feestdagen vanuit de dwarsbeuk Noord van de kerk vertrekt en via Ankerplein en Mariabrug terugkeert. Hier sluit dan de processie aan van “die van de Salvatorkerk” die vanaf het portaal naar de Westpoort van die kerk loopt, vandaar naar de Dweersstraat, Geldmuntstraat, Sint-Amandstraat, Markt en zo via de Steenstraat terug naar het Westportaal. Sint-Donaas vertrekt ten zuiden van de dwarsbeuk via Hoogstraat, Molenbrug, Predikherenstraat om via Wollestraat en Markt-Filipstockstraat terug te keren naar de plaats van waar zij is uitgegaan. Een drievoudige via sacra met telkens het marktplein en de hallen als centrale plaats waaromheen de begankenis liep.

De samenstelling van een dergelijke gang door de binnenstad — alleen O.-L.-Vrouw gaat ook door de volksbuurten — varieert van minimum 6 tot 50-60 opstappenden, wanneer, in het laatste geval, de heilige Olie en Chrisma opgehaald worden van de Salvatorkerk de woensdag na Pasen — daar waren ze de dinsdag opgehaald uit de Donaaskerk —. 40 schoolkinderen stappen mee op, met celebrant, diaken en subdiaken, 2 kaarsendragers, 4 chorale met zangmeester, wierookdragers, vaandeldragers, onmisbaar bij elke processie<sup>7</sup>. Ook hier opnieuw, zoals daarstraks de Salve-

<sup>7</sup> Rijksarchief Brugge, Kapittelakten O.-L.-Vrouw, 1480-1501, fol. 148. Het parcours via Ankerplein werd gelopen op Bonifaas-dag en sinds de fundatie L. Witkin ook op de octaafdag van Sacramentsdag (1520 e.v.).

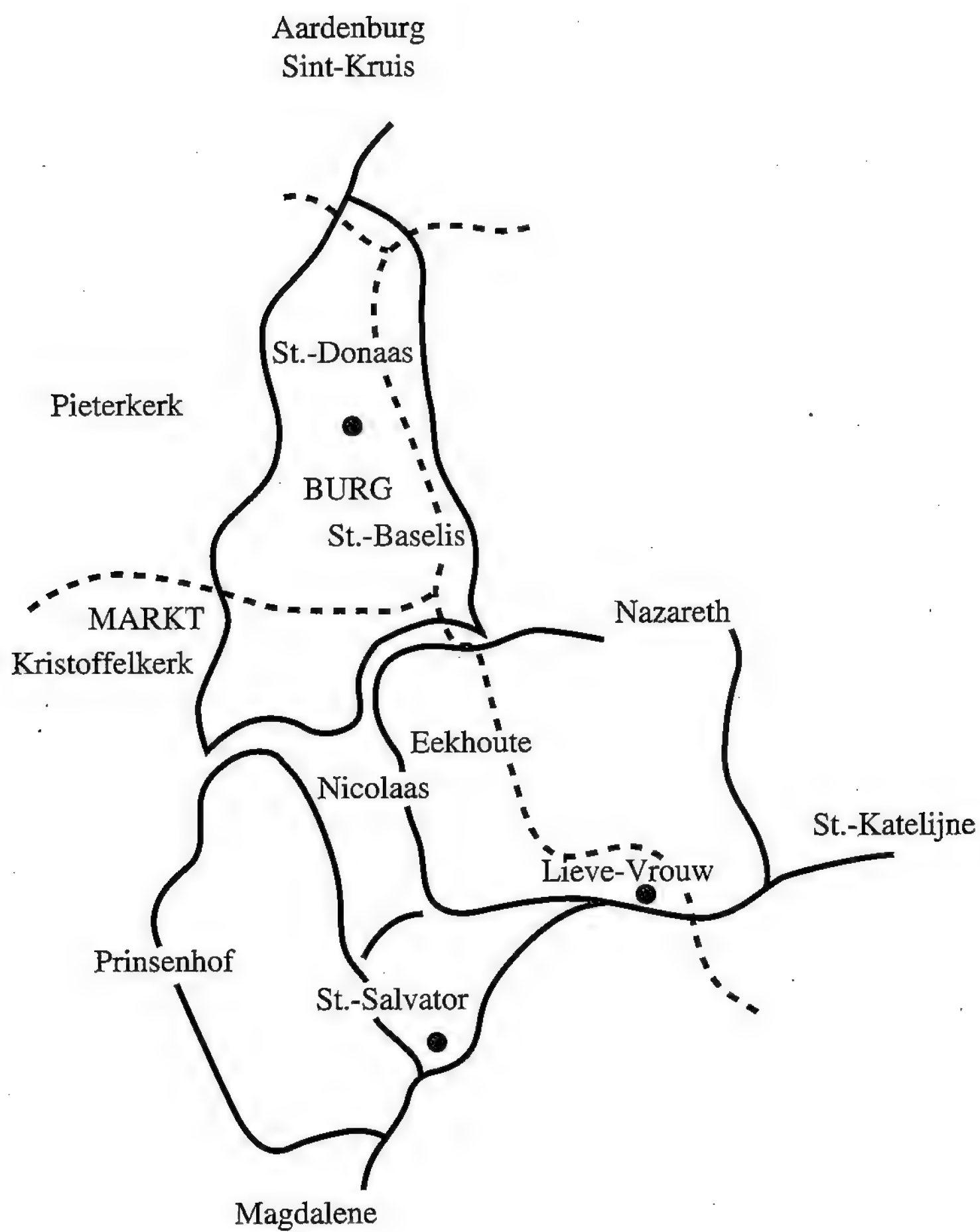


Fig. 1: Het parcours van de processies omheen de drie hoofdkerken.



processie op zaterdag, geen processie zonder het luide beieren van de klokken, — *triplicare, beyardare* heet het in de bronnen, — zelfs wanneer het over één of alle klokken gaat, de gehele duur van de optocht.

Wat van het zingen door de kinderen dan nog kan doordringen tot de aanwezigen is binnenin de kerk nog te zeggen; daarbuiten nauwelijks, behalve de basconters wellicht, zodat daar de echte ritmes en klanken van slagwerk en koperinstrumenten moeten komen. Wat dan uitlegt waarom de stad, bv. op het feest van Bonifaas, van Kruisvinding, stadstrompetters stuurt<sup>8</sup>. Omgekeerd is het opvallend dat bij de fundaties in de kapellen omheen het koor gevraagd wordt *submissa voce*, met gesmoorde stem, te zingen om de doorgaande koordiensten niet te storen. Het legt meteen uit waarom men, bij het installeren in de kruiskapel van (polyfone) *cruusmessen* op vrijdag, genoeg heeft aan *5 socii de musica, ghesellen vander musijcke*, clerici installati duidelijk, 1350<sup>9</sup>; net als op Kruisvinding en Kruisverheffing, fundaties 1390.

Zoals in de Donaaskerk reeds in 1127 een orgelinstrument aanwezig was zal ook de Lieve-Vrouwkerk over één of meerdere dergelijke ondersteuningsinstrumenten hebben beschikt, één in de nabijheid van het koor, het grote bij de Westelijke toegang. Eén van de namen op de lijst<sup>11</sup> van de fraternitas (1398) is Petrus de Dam, meer dan een homoniem voor de organist die het orgel *in capitolio*, op de hallen, bespeelde in 1300-1301. Hij is vermoedelijk dan ook de eerste bij naam gekende organist aan de Lieve-Vrouwkerk, aanvang 14de eeuw. Beide instrumenten, hiervoor vermeld, werden door nieuwe vervangen in 1464, producten uit de

<sup>8</sup> R. STROHM, *Music in Late Medieval Bruges*, Oxford, 1985, blz. 45.

<sup>9</sup> Rijksarchief Brugge, Fonds O.-L.-Vrouw, Reg. 236, fol. 62, 1501.

<sup>10</sup> Archief OCMW Brugge, reg. 178, fol. 80v.; reg. 181, 3 mei en 14 sept.; bij de vrijdagmis wordt *een verweect aerm vrij vuldere verwacht die de messe vanden heleghe cruuce dienen moet ende ter offerande overluidt vermanen te biddene over de ziele van Bernaert vande Voorde*. Hiervoor krijgt hij elke week 12 den. par.

<sup>11</sup> Provinciaal Archief en Cultuurbibliotheek, Pret. 2, fol. 19, zie ook hierachter waar alle namen tot 1428 worden afgedrukt.

ateliers van Marc Sproncholf en Boudin van Coppenolle die het groot orgel, resp. het orgelpositief leverden <sup>12</sup>.

X			
salve sancta parens			
X		X	
OLV ten Snee		3 Santinnen	
		P. van Overtvelt	
Bonifaes		P. Lanchals	
X			
Jan en Lod.		Bibliotheek	
Gruuthuse		Thesaurie	
H. Cruus Margaretha		Langhe Moeder Gods	
Wm. de Hond		Virgo Prudentissima	
B. vande Voorde		Maertin Diericx	
		M. sub doxali	
		Nicolaes Orgel	
Virgo Paturiens		X	
		Goud.Kapel	
		Reg. Misericordie	
		Joos	
Naam Jhesu		X	
		Antonius	
		12 Apost. Van Nieuwenhove	
Katharina		X	
		OLV Visitatie	
		Adriaen	
		10.000 martelaren	
Transfiguratie		X	
		OLV Gratie	
		Alexis	
		Goudsmeden	
Fiacrus		orgel	
		OLV van Melaenen	

Fig. 2: Devoties binnen de kerkruimte 1271-1506

Dit zijn de meest opgevraagde heiligen in de 14de, 15de eeuw, zodat wij enig idee hebben welke liturgische voorziening en liturgie nodig zijn om de gelovigen op de meest praktische wijze te oriënteren. Aan het begin van onze tekst staat reeds een lijst van

<sup>12</sup> Rijksarchief Brugge, Oorkonde 1364; Kerkrek. O.-L.-Vrouw 1464-1472, fol. 19: A. DEWITTE, *Voorwaarden voor de bouw van een grootorgel*, 1464, in: Brugs Ommeland, 1993, blz. 95-99.

een dertigtal voorkeurheiligen, zonder de diverse Maria-interpretaties die duidelijk vóór elk ander feest gaan <sup>13</sup>.

Vooreerst de *Salve sancta parens*, naar de introïtus voor de votiefmis van de H. Maagd, achter het koor gevierd vanaf de 13de eeuw, met een altaartafel in de 15de eeuw van de *virgo parturiens*, *onse vrouwe van kintsbedde leit* <sup>14</sup>, de meest poëtische; en evengoed 13de-eeuws, de Madonna in majesteit met rechts in de hand de *lilium convallium*, de lelie der dalen, links de afbeelding van de *columba perfecta mea, immaculata mea*, de "volschone vlekkeloze duif" uit het Hooglied (2,1 en 5,2). Zo komt die Madonna voor als kapittelzegel op de oorkonde van proost Pieter Calf (11 september 1295), bewaard in het Fonds O.-L.-Vrouw op het Rijksarchief <sup>15</sup>. Die vindt alleen haar weerga te Brugge in de Madonna met rechtopstaand kind, eveneens ca. 1300, in de Baseliskerk te Brugge bewaard. Het kind staat daar links van zijn moeder, die in de rechterhand de lelie houdt met daarop de *colomba mea, perfecta mea*.

Een andere verering, die vandaag nog in een sculptuur in de Potterie voortleeft, is die voor de *langhe moeder gods* vervangen in O.-L.-Vrouw in 1506 door de modernere *Virgo prudentissima* van Michel Angelo; en verder de devoties voor Maria-ten Snee, 1368; voor de bezwijmende madonna, zoals die voorkomt op het paneel van de huidevetters in de Salve-kapel, 1380; voor de Moeder van Ontfermichede, de *Regina misericordie* of de *pietas Virginis*, 1457; de vrouwe van gracie, 1420-1430; Maria-Visitatie en Maria Presentatie of Maria van Melaenen, 1454 en 1474; voor de Vreugden 1480, en de Weedommen van de Maagd, 1535 <sup>16</sup>.

We zijn al aan 11 typologieën toe zonder de feestdagen van O.-L.-Vrouw-Geboorte, Conceptie, Purificatie, Annuntiatie en Hemelvaart (1291-1370) of zonder gewoon de Madonna sub doxali, 1320, in rekening te brengen, een plaats waar ook de O.-L.-Vrouw-ten-Snee kon worden opgesteld <sup>17</sup>.

<sup>13</sup> Zie fig. 2 met de verwijzing naar de bestaande devotie-altaren.

<sup>14</sup> J. GAILLIARD, *a.w.*, blz. 252-253, 265.

<sup>15</sup> Rijksarchief Brugge, Oorkonde 279. In SBB., Hs. 215, fol. 484: extendit manum et apprehendit columbam... posuit dyadema regni in capite.

<sup>16</sup> J. GAILLIARD, *a.w.*, blz. 257, 271, 282.

<sup>17</sup> Idem, blz. 244, 278.

Daarnaast waren er de vieringen van Besnijdenis, 1355, Dertien-dag of Driekoningen, 1370 en zoals eerder gezegd Pasen, Hemelvaart en Pinksteren, 1350, Kruisvinding, 1302, Sacramentsdag 1365, Midzomer en Midwinter, 1370 en 1355, Kruisverheffing, 1390, Allerheiligen en Allerzielen, 1365 en 1350, Kerstdag en de dag ervoor, duidelijk reeds een ouder feest dan 1318: 14 principale dagen naast de zes Maria- of *Vrouwendaghen*: de vijf zonet vermeld, mét het feest van O.-L.-Vrouw-ten-Snee uit 1371<sup>18</sup>. Ook de relieken van de passie van Kristus behoren tot de principale dagen, niet verwonderlijk in een stad waar zowel de reliek van het H. Bloed als (vanaf 1474) ook de relieken van het kruis vereerd werden, een schenking Cl. Scoutteete, die reeds in 1425 het "andere" fragment aan de hoofdkerk van Dordrecht had geschonken<sup>19</sup>.

Andere nieuwe fundaties waren, vóór 1400, deze voor Clara, 1266, voor Anthuenis, 1346, Agatha, 1302, Apollonia, 1311, Willem 1360, Valentijn en Gregorius, 1370, Benedictus, 1311, Ambrosius, 1370, Maria Egyptiaca, 1311, Joris, Catharina van Siena, Joannes ante portam Latinam, 1370, de translatie van Franciscus en Bonifaes, 1390, Basilius, 1311, Lodewijk, 1390, de translaties van Thomas en Benedictus, 1345 en 1311, Arnulf, Maria-Magdalena, 1410, Kerkwijding op de zondag na 22 juli, 1370, Anna, 1345, Bernardus, 1291, Bartholomeus, Lodewijk op 25 aug. 1390, de decollatio, St.-Donaas, Maerten, 1311, Lieven, Clemens, 1330, Catharina met de dag vooraf, 1350 en 1381, Barbara, Nicolaes, Gulden Mis, Stefaan, Innocentes: 37 keer feest vieren naast de 20 dagen hiervóór vermeld, en zonder de 4 Quatertemperzaterdag door het jaar, een fundatie uit 1350-1360.

In de 15de eeuw komen daar nog een dertigtal bij. Wij sommen op in volgorde: de Naam Jhesus, 1448, St.-Pieters Stoel, 1488, de *pietas Virginis*, 1457, Thomas van Aquino, 1488, St.-

<sup>18</sup> Van de confrerie van die Madonna bleef een prachtig Cartularium 1467-1516 bewaard op het Rijksarchief Brugge, Fonds O.-L.-Vrouw, reg. 1501.

<sup>19</sup> G. VERHOEVEN, *De cultus van het Heilig Hout te Dordrecht* in: Album A.H. Bredero. Utrecht, 1986, blz. 223 e.v.; een eigen processie van het H. Kruis dateert van 1487, Rijksarchief Brugge, Fonds O.-L.-Vrouw, O 1013. Pelgrimages bv. naar Jeruzalem komen voor vanaf 1365: A. DEWITTE, *Bedevaartintenties in de 14de eeuw*, in: Volkskunde 95 (1994), blz. 126-127. Ook het Urbanistenklooster had een H. Bloedrelik vanaf de 14e eeuw.



Jozef, 1474, opnieuw Catharina van Sienen, 1457, de verschijning van Michiel, 1454, beide Maria's, 1474, Petrus en Paulus, 1457, op 2 juli Visitatie, 1454, Godelieve, 1454, Arnulf opnieuw, 1470, Transfiguratie, 1470 en hernomen 1582, Martha, 1485, St.-Pieters Banden, 1480, de Doornenkroon-herdenking, de eerste zondag van augustus 1480, opnieuw decollatio, 1488, Egidius, 1493, Michiel 1455, Jeroom 1432, het feest van de XI<sup>M</sup> Maagden, 1496, Leonard, 1457, O.-L.-Vrouw van Melaenen, 1474, Barbara en de dag vooraf, 1474 en 1480, Judocus, 1446, Nicasius, 1475, Gulden Mis opnieuw 1480 en Thomas van Canterbury, 1457.

Drie nieuwe *Vrauwendaghen* met verder belangrijke anniversaria als deze voor Pauwels van Overtvelt, Colaert en Pieter dela Bij, Pieter Lanchals en 15 polyfone vieringen elke dag van 1 tot 15 januari, gesticht door Jeruzalemvaarder kanunnik Pieter vander Moere <sup>20</sup>.

In de 16de eeuw kwamen daar bij Anthuenis opnieuw, 1505, Elisabeth, 1518, Gervasius en Procopius, 1546, de translatie van St.-Maerten, 1585 en het hernemen van de Transfiguratie, 1582 en Kruisverheffing, 1535. De meest belangrijke anniversaria van de Habsburgers waren deze voor Karel de Stoute en Maria van Bourgondië, Filips 1 en Margaretha van Savoye, 1563, 1486, 1546, 1531 door resp. Filips 2, Filips 1, Maximiliaan en Karel V <sup>21</sup>.

Alles bijeen duidelijk meer dan 100 solemnele feesten of herdenkingen die over eigen liturgische voorzieningen moeten beschikken, over voldoende bedienaren en koorboeken en zangers, terwijl daarnaast dagelijkse fundaties, de 1e en 2e mis, de *alta missa* om 9.00 u in het koor, aangevuld met op vrijdag een polyfone *cruusmesse* voor de Vande Voordes, 1390, in de Kruiskapel: op donderdag een polyfone sacramentsmis voor St. Janssuene sinds 1472; elke dag wellicht al sinds 1298 of 1386, polyfoon dan, de 7.00 u Salve-mis, ter ere van de Virgo Maria gloriosa (in Doornik

<sup>20</sup> Alle referenties voor bestaande feesten in het Calendarium in Bijlage; de Quatertemperdagen: Archief OCMW, reg. 178, fol. 56-56v., een fundatie Gillis van Wevelswale. Pauwels van Overtvelt was deken van de O.-L.-Vrouw fraternita van de Droge Boom, Pieter dela Bye fundateur van de Santinnen. Nicasius had ook een afzonderlijke kapel in den Eekhoutte, waar de St.-Jansgilde der librariërs haar vieringen hield: A. DEWITTE, *Het Brugse St.-Jans ent St.-Lucasgilde der librariërs*, in: *Biekorf* 96 (1996), blz. 335-336.

<sup>21</sup> J. GAILLIARD, *a.w.*, blz. 436; Archief OCMW, reg. 178, fol. 57v.; Ov-2.

dateert de *messe de Nostre Dame* van 1350), een heel zware opgave moeten hebben betekend. Komt daarbij de *sabbatinemis* als mis mét orgel om 7.00 u mét processie, net als op alle *Vrauwendaghen* processie wordt gehouden vóór de 9.00 u'mis, zo ook op zondagmorgen - we zijn al aan 120 korte of langere optochten - terwijl op alle Vrouwenavonden sinds 1372 *Salve Regina* wordt gezongen *up de noten...* en met orgel *te vesperen ende ter omesse: tkyrie, tgloria ende de sequentie*. Zo worden ook belangrijke requiemmissen vanaf 1355 *bi noten, binnen der alvonder ludende* opgedragen<sup>22</sup>. *Up de noten, bi noten, ad notam*, net als *tractim cantare* een referte naar *cantus planus*, om nadrukkelijk solemneel vieren aan te duiden net als *sub primo tono ascendendo*, het melodisch bewegen van de *cantus planus* bedoelt. In de Salvatorkerk, waar E. de Boetere de mis van 1 mei *de sancta maria de salve* opnieuw solemniseert, heet het *cantanda est missa... devote, tractim et solempne cum magno organo et scholaribus.. et pulsatores pulsare (debent) a principio misse usque ad finem per modum magni beyaerds..*<sup>23</sup>.

De statuten uit 1325 zeggen onder cap. 3 het volgende, duidelijk een variante op de *Manipulus Curatorum*.

Duxim(us) sim(i)l(i)t(er) int(er) alia statuendu(m) ut hii videl(icet) quos rev(er)enda p(re)decessor(um) n(os)tror(um) antiq(ui)tas in ip(s)a no(st)ra eccl(es)ia ad di(vi)nu(m) officiu(m) statuit p(er)agendu(m) ip(su)m diligent(er) fidelit(er) ac devote studea(n)t exerc(er)e. Et ut om(ne)s et sing(ul)i eccl(es)ie n(ost)re b(e)n(e)ficiati missis (con)ve(n)tualibus horis singul(is) diurnis ac noct(ur)nis satis tempestive int(er)sint, et ne eis in(com)pletis exeant, nisi causa n(e)c(essa)ria

<sup>22</sup> Id., fol. 59, 64v., 70v. J. GAILLIARD, *a.w.*, blz. 488; in St.-Donaas gebeuren de eerste polyfone requiemvieringen vanaf 1397; Archief Bisdom, A 141, fol. 72; de tweede datum voor de Salve-mis, 1386 refereert naar Rijksarchief Brugge, Oorkonden 659 / 660 waar sprake is van de missa parochialis, blijkbaar bij vergissing.

<sup>23</sup> Archief Bisdom, St.-Donaas, A 141, fol. 105: fundatie scholaster Guillielmus de Fossa, 8 aug. 1420: *ut septem psalmi.. flexis genibus, sub primo tono ascendendo et tractim contentur, punctum decentem in medio versuum faciendo; pronuncietque capellanus predictas letanias et collectas tractim; pro quibus pronunciandis prefatus mag. Guillielmus legavit viginti duas libr. par.* De structuur van de compositie vindt men terug in SBB. Hs. 528, 13de eeuw, fol. 59v.: *omnis figura composita vel ligata est ab ascendendo vel descendendo*. De fundatie van E. de Boetere, ca. 1400: Rijksarchief Brugge, Découv. 104, fol. 17; De Boetere was pastor aan de Salvatorkerk.

aut r(atio)nab(i)li cogente, et ne p(re)missaru(m) et horaru(m) t(em-por)e stantes in choro, se mutuo fabulis, irrisionib(us) (con)sig(na)tionibus, i(n)iuriosis verbis impediunt quod absit v(e)l clamoris, s(ed) devote p(ro)ut bonos decet canta(n)do, legendo, seinvicem excite(n)t et orando et maxime in legendo se tantum exhibeant dilige(n)tes et p(ro)visi ut *p(u)nctuando*, *acce(n)tuando* et *disti(n)cte* sic legant ne sensu(m) corrumpendo v(er)bor(u)m aut alias ab audientibus eor(um) ig(no)ra(n)tia vel neglege(n)tia viliter denudet(ur); q(uo)d in evangelis, ep(istu)lis, o(rati)o(n)ib(us), capitellis et sing(u)lis sim(i)libus officiis sacerdotu(m) ebdomadario(um) et alior(um) ministror(um) altaris agendis volum(us) obs(er)vari, ut *rev(er)entia(m) accentuat(i)onem* et *solemnitate(m)* tam debitas exhibea(n)t q(ua)m (con)suetas, loco quo(que) ac (tem)p(or)e iux(ta) eccl(es)ie ritum flectent genua, rev(er)enter incline(n)t, erig(en)tes, sedentes et similia facientes, seque ibi sic gerentes p(ro)ut (con)suetudinis est sive mor(is)...<sup>24</sup>

Met verwijzing naar wat reeds heel lang de gewoonte is, wordt aan de *beneficiati* opgelegd zich *devote*, fatsoenlijk te gedragen, tijdig aanwezig te zijn en te blijven, en door (noot tegen noot) de gregoriaanse melodie, in een strikte, preciese maat te zingen, *distincte*, met inzicht in de structuur van de tekst; de zin van de woorden die gezongen worden niet te verdraaien, zich door de toehoorders niet te laten betrappen op gebrek aan vakkennis en slordigheid. De reverentie, het klemtonen leggen of ritmeren (opdelen van de toon in *semi tones*), de solemniteit van de dienst vereist dat daarnaast ook plechtstatig bewogen wordt; net als elke officiant op de juiste manier moet gekapt, gekleed, geschoeid zijn, een minimal art waarbij traditie, net als bij het zingen en het feestdagen vieren, voorop staat.

Het is duidelijk reeds in 1325 een lange gewoonte *musica plana* in meerdere variabelen te zingen, stemmen die wellicht niet zijn uitgeschreven, behalve de monodische lijn van het gregoriaans;

<sup>24</sup> Rijksarchief Brugge, reg. 15, fol. 61v.; SBB. Hs. 528 bevat, na de harmonieeler van Boethius een 13de-eeuws uniek tractaat (fol. 54v.-59v.): *Dictum de organo, de musica mensurata quae organum ad nos appellatur prout organum generaliter dicitur ad omnem mensuratam musicam... Discantus est aliquarum diversorum cantuum consonantia secundum modum et aequipollentiam*. Dit hs. draagt het Duinenkruisje doch kan, net als hss. voor Ter Doest, een legaat zijn uit de 13de eeuw uitgaande van bedienaren van St.-Donaas of O.-L.-Vrouw. Het behandelt na één: De 16 *modi*, de notenuitschrijving, betekenis der *figurae*, rusttekens in het figuur-schrijven en *De modis imperfectis*. Een uitgave hiervan wordt aangekondigd door Sandra Pinegar, Columbia Univ. New York.



wat gewijzigd werd naar het *organum*, dè *musica mensurata*, *wohltemperiert*, een manier van zingen die te Parijs in de jaren 1230-1240 zijn hoogste bloei kende aan de Notre Dame, vertrekkend van een enorme kwaliteit aan cantors waarvan wij ook te Brugge niet weten waar die - elders dan aan de eigen collegiale - gevormd werden. Inderdaad is heel opvallend, bij het in dienst nemen in 1295 van 16 clerici installati (straks heten zij *socii de musica*, *musichienen*-beroepszangers dus, die via de school voor minstrelen te Brugge kunnen zijn gevormd), dat deze alleen de *simplicia* voor hun rekening mogen nemen; de meer gecompliceerde festiviteiten, waar waarachtig improviseren en kunnen aan te pas komt, zou voor de kanunniken en kapelannen voorbehouden zijn<sup>25</sup>. Zo luidt in elke geval het reglement in St.-Donaas<sup>26</sup> en er is geen reden dit in de andere collegiale en in St.-Salvator anders te zien. Er blijft niet veel anders over dan de *confraternitas ad laudem gloriose virginis Marie* uit 1298 in 1429 van nieuwe statuten voorzien<sup>27</sup>, oefenplaats te noemen voor het "inzingen" van de liturgische en ook polyfone muziek. Van die fraternitas bleven op de fol. 19 tot 22 zeker 78 namen bewaard, ouder dan 1429. Duidelijk moeten daartussen zowel cantor als coadiutor en de magister cantus staan, de eerste twee verantwoordelijk voor het verloop van de liturgie, de laatste de feitelijke aanmaker van het muzikale pronuntiare, de eerste aanmaker te Brugge dus van polyfonie. We geven hieronder de lijst met ev. datering tussen haakjes; belangrijke donateurs worden gecursiveerd; de 16de-eeuwse namen, er tussen door geschreven, worden weggelaten:

dns Jo. de Coolkerke  
dns. Joh. de Dixmude  
dns. Joh. de Assinede

dns Riquardus, scolasticus  
mgr. Egidius, cur. ste. kath  
dns Jo. dictus custos cur.si eg.

dns Andreas dictus Milis

dns. Jo Coukebackere, cur.hosp.si joa  
*dna Ysabeele de Gruuthuse*  
mgr. *Mich. Danckaerd*, custos huius  
eccl.

mgr. Jo. Bultinc  
*Egidius de Lisa* (1329)  
dns Jo. Caestickere, cur. Zeelant re-  
tro ianuam  
dns Jo. de Wasia

<sup>25</sup> Reg. 15, fol. 27v.

<sup>26</sup> Archief Bisd. St.-Donaas, A 127, fol. 101v., 1245.

<sup>27</sup> Prov. bibliotheek. en cultuurarchief, Pret. 2, 18, 2 x 12,2 cm, 37 fol.; tussen 24 en 25 staat in orig. opnieuw Jo. de Gruuthuse, tussen 27 en 28 dna N. de Gruuthuse (nog eens tussen 32 en 33); na 38 staat mag. Jo Bonin, curatus huius eccl., verschrijving voor nr. 18; na 47 opnieuw dns de Gruuthuse.



<i>Johannes de Gruthuse</i> († 1311)	mgr. Walt. Weghe, cur. huius eccl.
Petrus de Dam (1300-1301)	dns Jo. Bruneel, cur. si eg.
dns Nic. de Orscamp (1298, cler.)	dns Ja. Lancbeen can.
dns Jo. de Pelewellinghe	21 mag. Egid. de Fovea can.
dns Nic. de Dam, cur. si. eg. (1317-1330)	dns Laur. Roelant cur.se. kath
dns Nic. Barbator, cur. huius eccl.	Xristof. de Vos
dna <i>N. de Gruthuse</i>	dns Baldewinus Kint can.
19v dns Jo. de Blankenberghe	dns Jo. Via. (Vivario) cur. huius eccl.
mgr. Lam. M(arote)	dns Jo. Smet cap.
<i>Gildolphus de Gruthuse</i> (1270)	dns Ghildolphus de Cruninghem cap.
dns <i>Jac. Bonin</i> , cur. huius eccl.	dns Jo. vanden Doorne, cur. si. joan
dns Guillielmus van Tielt	dns Ja. Stasin, can.
Joannes Hancke, cur. huius eccl.	21v dns Henr. Smet can.
dns Oliverus Tac can.	mag. <i>Winnocus Magistri</i> , cur. huius eccl.(XIII)
dns Livinus Langhedonc cap.	dns Jo. Lauwers vic.
dns. Petrus de Hertsberghe	dns Petrus Wittoghe, custos
mgr Walt. de Stuucvelde, cap.	dns Philippe Drieghe, cur. huius eccl.
hosp.si Joa	dns Jo. Lambays cap.
dns Jo. Wouterlood	dns Nicol. Biset (1344)
dns Jo. dictus Clerc, cap. hosp. si. Joa	dns Jo. Ydde, vic.
dns Mich. de Bavechove, cur. 3e port.	dns Victor Clerc, can.
dns <i>Jo. Groothoof</i> t scolast (1340-1350)	mag. Barth. Niet, cur. si. egid.
dns Jo. de Wandelare	mag. Jo. Militis, can.
dns Egidius de Gandavo	dns Jo. Inghel, cler. inst.
dns Jo. Soy, cap. si. Joa.	dns <i>Willem Cantoris</i> , can.
dns. Ja. Zwarruddere	22 dns Nic. Wittoghe, cap.
mag. <i>Jo. Juedemare</i> , cur. huius eccl.(† 1371)	dns Egid. Brabandere cler.
dns Jo. Calkere, cur. huius eccl. († 1373)	dns Arnold. Karsteloet cap.
Bernardus de Voorde (1350)	mag. Georg. Potshoofd can.
dns Jo. Veerse, cur. huius eccl.	dns. Georg. de Aertvelde, cler
dns Ja. de Zotteghem, cap. hosp. si Joa.	dns Ja. Lauwers cler. inst.
dns Jo. de Segghebrouc	dns Theod. Patelin cap.
	dns Xyprian. Broloos cler. inst.

De lijst bevat 12 kanunniken<sup>28</sup>, 11 eigen pastores naast 4 van St.-Gillis, 2 van St.-Katharina, 6 kapelannen van St.-Jan, 2 vicarii

<sup>28</sup> Het nr. 4, Riquardus scolasticus, is meteen de oudst bekende scholaster vóór Joris Groothoof, 1345 e.v., van wie we hoger vertelden dat hij zowel scholastrie als cantorie in één hand hield. De grootcanters in St.-Donaas, naar de lijst

alleen en 6 clerici installati zonder Egidius de Gandavo, het nr. 30 die gemakkelijk de *Egidius waer bestu bleben* uit het Gruuthusehandschrift kan zijn overéénkomstig de lof

*menich edel musicien  
prees dinen voys ende dijn tenuere*

uit één der Moritoen-liederen<sup>29</sup>. Het gaat dus wel degelijk om een tenor-stem wat van Egidius meteen de meest bekende tenor uit het Brugse landschap maakt.

Bij het nieuw opmaken van de fraternitas uit 1298 op 23 maart 1429<sup>30</sup> komt volgende reeks namen voor bij de 33 beneficiati van de Lieve-Vrouwekerk, die ter goedkeuring waren opgeroepen; alleen 7 zullen geen lid van de nieuwe fraternitas worden; we hebben die namen gecursiveerd:

Vocatis ad infrascripta omnibus et singulis beneficiatis ecclesie beate marie... inibi residentiam facientibus... venrabilibus et circumspectis viris dominis et magistris Riquardo de Capella, licentiato in decretis, preposito pro dominis Georgio Hamer, Johanne Vlamme, Johanne Vos, Waltero Egidii, Johanne Lamberti et *Firmino Volcart*, canonicis tunc absentibus, de rato et ratihabitione promittendis, necnon Judoco Pardieu, canonico et curato, Roberto Sandevyns et Emondo Boet, canonicis, Xypriano Moezin et Henrico de Uphoven, curatis; Petro de Ysendike, Egidio Tinctoris, *Gisleno Calf*, Jacobo Ebbrechts, Henrico Cantoris, Jacobo Caseman, Johanne Neyse, Anthonio Dierix, *Ludovico Thome*, Gerardo de Roust et Xypriano Horen, capellanis; *Rynero Claerbout*, Laurentio Grave, Eustacio vanden Velde, vicariis; *Georgio Buuc*, Johanne de Quercu, Ludovico Dammin, *Judoco Hugonis*, Petro Coolins, Andrea Stoutkin et *Petro de Rougeville*, clericis installatis dicte ecclesie beate marie personaliter constitutis, et maiorem et saniores partem omnium et singulorum eiusdem ecclesie beneficiatorum facientibus...

Het gaat dus om 9 kanunniken, 2 pastores, 11 kapelannen, 3 vicarii en 7 clerici installati naast de proost. Bij de leden die onmiddellijk volgen op Xyprian Broloos (vgl. onze lijst op vorige blad-

bij J.F. Foppens: 1240-1253 Hugo en Johannes; 1280 Paulus de Mota; 1334 Johannes de Alost; 1343 Nicolaus de Bouchoutte; 1354 Petrus de Cameraco; 1369 Brixius de Gandavo ook; 1374 Guido de Bassevelde; 1396 Jacob de Meyere; 1409 Petrus Pauw; 1412- + 1446 Bald. de le Poele; 1447 Robert Sandevin.

<sup>29</sup> K. HEEROMA, *Liederen en Gedichten uit het Gruuthusehandschrift*, Leiden, 1966, blz. 448. De blz. 414-424 van de editie C. Carton bevatten een toogh van de verrijzenis zoals in de 14de eeuw in de Lieve-Vrouwekerk opgevoerd.

<sup>30</sup> Rijksarchief Brugge, Oorkonden 299 / 995, incipit.

zijde), komen naast de 26 nieuwe uit 1429 zowel Jan Balde voor als Jacob Couterman (in 1417 reeds organist in St.-Donaas, hier cler. inst. genoemd), naast musici als Thomas Fabri, Andreas Tavernier, Jacob Huusman alias mette lute; in totaal zowat 100 namen (fol. 22-26) in 1429 te situeren. Daaronder zijn belangrijke fundateurs als Hendrik de Uphoven, ook in het charter hierboven vermeld, net als Robert Sandevin, grootcantor in St.-Donaas, kapelaan Lud. Maes, Jan van Gruuthuse († 1442), Agnes van Gruuthuse, de gehuwde medicus Georgius de Cantere, de laicus Georgius vander Vlamincpoorte e.a. Zonderling komt het geslacht Van Aertrijcke in de ledenlijsten nergens voor<sup>31</sup>, en ook de Vande Voordes niet meer, die met Willem de Hond, Jan en Nablis de Heden, 1340, 1345 én de scholaster J. Groothoofd, aanzet kunnen geweest zijn tot met regelmaat discant zingen<sup>32</sup>.

Op de 49 + 49 principale en dubbelfeesten die daarna voorkomen in de *Planaris* van Cornelis Moerinc uit 1474 schatten we het getal polyfoon bedoelde fundaties op 40: 20 uit eind 14de eeuw mét wellicht Maria-Magdalena én Kerkwijding én Bonifaes, en daarnaast de helft van de fundaties uit de 15de eeuw<sup>33</sup>. Dit loopt niet uit tot de 98 die in 1485 alle door het kapittel een polyfone ornementatie krijgen toegezegd. Wellicht hadden de nieuwe investeringen van Maria van Bourgondië in 1477 t.a.v. 12 feestdagen, van Pieter vander Moere voor 16 andere in 1488 en voor 5 hoogdagen door Lodewijk Witkin in 1496, de bedoeling de tussenkomst van het kapittel in 1485 tegemoet te komen<sup>34</sup>. Van dit tijdperk af tot 1585 komen overigens nauwelijks nog nieuwe fun-

<sup>31</sup> Feest en Gilde van O.-L.-Vrouw-ten-Snee 1371 (Rijksarchief Brugge, reg. 178, fol. 76v.) worden in Archief OCMW, reg. 181 zelfs niet meer mee opgenomen.

<sup>32</sup> Reg. 178, fol. 69v., 80; reg. 735, fol. 27, 124: op 15 aug. wordt het *Ave gloriosa virgo* bij de metten *vicissim et per partes cum Magnificat, utrunque in cantu* (plano dus) uitgevoerd, twee helften van de antifoon na elk vers van het Magnificat, dus 6 keer, en niet reciterend.

<sup>33</sup> Het gaat concreet om de vieringen van 2 feb., 25 mar., Pasen, 9 apr., Hemelvaart, Pinksteren, 3 mei, 5, 24, 25 jun., 22 jul en zo na 22; 5, 15, 29 aug., 8 sept., 1, 2, 24 en 25 nov., 8, 13, 25 dec. Voor de 15de eeuw kwamen daarbij: 15 jan., 22 feb., 6 en 19 mar., 30 juni, 13 jul., Transfiguratie, 1 aug., 1e Zondag van aug., 29 en 30 sept., 21 en 28 okt., 3, 4 dec., en Woensdag na Lucia, alle referenties, zie bijlage.

<sup>34</sup> Rijksarchief Brugge, Kapittelakten 1480-1501, fol. 30, 16 nov. 1485, zie R. STROHM, *a.w.*, blz. 50.

daties van die orde voor, wat aantoonst hoe alle inspanning ging naar het behoud van wat reeds in de 14de en 15de eeuw was tot stand gekomen. En daartoe behoren ook de 15 nog bij C. Moerinc bewaarde feestdagen met een gregoriaans proprium: Anthuenis, Willem, Godelieve, Maria Visitatie, Maria-Egyptiaca, Martha, Arnulf, Bartholomeus, Donaas natuurlijk - de notulatie bleef tot vandaag bewaard op het Stadsarchief te Brugge - Lieven, Elisabeth, Maria Presentatie, Barbara, Judocus en Missusdag<sup>35</sup>; die werden "met den vullen choore," geplaatst omheen een centrale lezenaar, gezongen: het gehele gezelschap dus van de koorfraterniteit.

De vroege *Vrouwendaghen* en stadsfestiviteiten waren, vanaf de 14de eeuw reeds, het werk van stadsnotabelen zoals de Heren van Gruuthuse en Tillegheem, politici als Jan de Crayscietere en Willem de Hoedemaker, Jan Honin, Filips en Everaert Rijnvisch; kooplieden als France de Loodgieter, Jan, Robrecht en Marie vander Buerse, Jan van Hertsberghe, Jan vander Buere, Jan en Pieter vanden Hille, Oosterlingen als Bertam Zudermann, Heinric von Herresten, Tideman Rebbe, Gillis van Wevelswale; en verder Willem de Hond, Boudin van Assenede, Lubrecht Hautscilde abt van de Eekhoutte, de pastor Jan de Calckere, en de kooplieden Janne den Wec, Beatrice van Atrecht, Willem Le(e)m, Gillis Balke, Janne vander Leye<sup>36</sup>. De 15de eeuw kende, na de stichting van kanunnik Peter Tachelin († 1425) met 24 pond par. voor het feest te Aardenburg, meestal onlangs rijk geworden kooplieden: Claeys Scoutteete, Pieter en Beatrijs de Graeve, Pieter en Colaerd dela Bij omheen de Drie Santinnen, Alexander en Jan de Moscron omheen de Virgo prudentissima, Jan en Adriaen Basijn<sup>37</sup>, Pieter

<sup>35</sup> Reg. 735, fol. 17v., 31v., 107v., 102, 48, 115v., 75v., 128v., 154, 158v., 172, 173, 179v., 183v., 201v.

<sup>36</sup> Id., fol. 19v., 36v., 53v., 61, met op de fol. 86v. e.v. reeds 10 anniversaria (zie noot 45). Willem de Hond (de masernier) herstichtte de Salve-prebende in St.-Salvator, 1379 en een kapelanie in St.-Juliaans, 1346 zelfde datum als zijn kapelanie aan het altaar van Jan Baptist in O.-L.-Vrouw: Rijksarchief, Brugge, Fonds O.-L.-Vrouw, O326.

<sup>37</sup> Jan Basijn, deken van de baardemakers, renoveerde het feest voor de decolatio Joannes, 29 aug., een feest ingesteld door J. den Scalper. Adriaen was musicus en componist aan het hof van Karel de Stoute en liet voor het feest van Adriaen een polyfone fundatie na. Een derde broer Pieter was kanunnik in St.-Donaes.



Bultynck voor de Salve-kapel. En verder edellieden in het spoor van de Bourgondiërs: Jan II en Lodewijk van Gruuthuse, Eg. Boulet, Jac. du Mas, Ant. Brouc, Pauwels van Overtvelt, Jan de Baenst, Colaerd le Fever, Pieter Lanchals, naast de stoet van geestelijken, o.m. Jan Juedemaers († 1381), Hendrik van Uphoven (1437), Joos Berthilde<sup>38</sup> en diens zuster Barbara (1475), Lodewijk Witkin († 1518). Voor de 16de eeuw worden dit de fundaties Barbara dela Mayre (1535), proost Gerard Thol (1559) in 1557 nog *chapellain des basses messes* in de kapel van Filips II, de *capilla flamenca*; deze van de kanunniken Jan de Moscron, Jan Wouters, Vinc. Veranneman, van de kapelannen Math. de Boodt, Jan Boullare, Maerten van Langhendorpe, Jac. van Brakele, Nic. Lam<sup>39</sup>.

We zegden hiervoor al hoe in 1483 reeds 200 kleine en grote processies gehouden werden zowel door de pueri scolares als door de refectionalen, choralen en clerici installati naast celebrant, diaken, subdiaken, koster etc. Uiteindelijk liep het getal processies op tot 280, zonder daaraan toe te voegen de processies-generaal, of het samenkomen bij het graf van een fundateur en het neerzitten op de vier hoeken van dit graf. Naast de zaterdag- en zondagochtend processies en die op de *Vrauwendaghen*, zowel op de vooravond als op het feest zelf, waren de meest grandiose die op het feest van Bonifaas, en die op 3, 6, 13 mei omheen de stadspoorten, omdat aan die laatste alle parochies van de stad deelnamen. Bij die voor Bonifaas, de legendarische stichter van de kerk uit 774, werden de relieken de avond vóór het feest reeds uitgesteld in het koor, een fundatie van proost Jan van Huesden uit 1410, duidelijk bij gebrek aan een eigen uitgebreide kapel. Een altaar had de heilige overigens wel, ten noorden in het koor, waar elke dag sinds 1353 de "tweede" mis werd gelezen<sup>40</sup>. Na deze nachtwake vierde men het "principaal feest" met geld van de fundatie van Jan de Loodgieter, pastoor in 1390 van de Lieve-

<sup>38</sup> Dezelfde Joos Berthilde installeerde het Bonifacius-feest als dubbelfeest in St.-Salvator "met propren zanghe naer thinhouden vande boucken", Archief Bisdóm, S. 289, fol. 18.

<sup>39</sup> Rijksarchief Brugge, Reg. 735 fol. 19v., 53, 114, 138v., 146; de fundatie voor de VII Weedommen B. de la Mayve werd bv. in St.-Jacob 1552 een fundatie Marie de Witte (reg. sepultarum, fol. 25-29).

<sup>40</sup> J. GAILLIARD, *a.w.*, blz. 509, 250; de VII stadspoorten zijn de enige symbolische duiding op het stadsplan van Brugge, ca. 1400.

Vrouwekerk, stadstrompetters liepen vooraan in de processie die via de Mariastraat en Oudenburg naar Nazareth en via het Ankerplein en de Mariabrug terug naar de kerk trok. Telkens moest de zangmeester een nieuw motet creëren en kreeg hij overigens die dag een nieuwe tuniek als onderdeel van zijn wedde<sup>41</sup>.

Er werd verder een processie gehouden op 25 april, *St. Marcxdach*, gekopieerd van de processie de woensdag na Pasen, wanneer het Chrisma van de Salvatorkerk werd opgehaald en over zes zilveren schalen werd verdeeld<sup>42</sup>. En de vrijdag vóór Palmzondag, wanneer een processie gehouden werd door de Kortrijkse steenweg naar de Kathelijnekerk, net buiten de stadspoort, priesters en clerici met kappen op terugkerend werd *Miserere mei Deus* gezongen, na de polyfone mis<sup>43</sup>. En ook op Palmzondag zelf kwamen in optocht samen aan de Jeruzalemkerk. Doch meer nog werd de Donderdag na Pinksteren, gezamenlijk gevierd wanneer men vanuit Aardenburg — de weg erheen liep via St.-Kruis — naar de Nikolaaskerk trok in Hannekenswerve; terugkerend moesten “die van O.-L.-Vrouw” telken jare een nieuwe polyfone *Salve Regina*-hymne zingen. “Die van St.-Donaas” zorgden, in competitie met de cantors van St.-Walburga en St.-Jacob, voor de polyfone hoogmis<sup>44</sup>.

Na deze duidelijke hoogtepunten brengen de Planarissen van de kerk het verhaal van processies, de dag voor en de dag zelf van een reeks feesten, waarbij de ene optocht wél, de andere de kerkdeur niét uitgaat; of men gaat naar een genadebeeld in de kooromgang of op een altaar; zo zijn er pelgrimages naar St.-Winnoc, of Martha of Maria-Magdalena, die vanaf 1380 als patrones van de der-

<sup>41</sup> Reg. 735, fol. 88v.

<sup>42</sup> Zie reeds hiervoor, noot 7.

<sup>43</sup> Reg. 735, fol. 204.

<sup>44</sup> Hierover o.m. S. VANDENBERGHE en W.P. DEZUTTER, *Trois insignes de pèlerinage du 15e siècle de Notre-Dame d'Aardenburg*, Berichten Rijksdienst Oudh. Bodemonderzoek 33, 1983, blz. 457 e.v. Het mirakel van Aardenburg gebeurde in 1274; een kapittel in de Mariakerk werd opgericht in 1296. Het Gruuthusehandschrift zelf (wij citeren de blz. uit de 19de-eeuwse editie van C. Carton) bevat een *rozenhoedvoorstelling* van 15 vijfregelige strofen (blz. 534-539) en één van 15 achtregelige strofen (blz. 49-54) met Ave Maria als refrain of respons. Ook de editie van K. Heeroma bevat in de nrs. 97, 99, 101 drie Marialiederen die net als de rozenhoeden de neerslag kunnen zijn van de pelgrimage naar Aardenburg.

de stand beschouwd wordt. Telkens wordt nauwkeurig aangegeven wat men zingt in het doorgaan naar, wat in het terugkeren van het genadebeeld, een kleurrijke bezigheid waarbij evenwel andere diensten niet mogen gestoord worden. Op dezelfde meticuluze manier wordt gezegd hoe anniversaria moeten worden gevierd<sup>45</sup>, wie wat zingt, mét of zonder orgel of klokken, terwijl op de meest feestelijke dagen de altaartafels worden open gemaakt, rozenhoeden worden aangebracht, reliekentafels uit de thesaurie (of sacristie) worden bijgeschoven. Gewoner dagen, als St.-Jansavond, eindigen dan *met enen cruce met vulre processien, singhende responsen ende anteffenen van onser vrouwen ende van sinte janne evangeliste ..... of lesende drie collecten, ene van onser vrouwe, ende van sinte janne evangeliste, ende de darde over levende ende over dode*<sup>46</sup>. Eenzelfde nauwkeurigheid bij het beschrijven van de namiddagvieringen, zo bv. een lof uit 1466 voor de fraterniteit van O.-L.-Vrouw-ten Snee: *item was al doe gheordineert dat de cantre* (er bestaat theoretisch geen cantorij vóór 1483) *met zijnen kindren metsgaders een tonneur ende een contrevorseide lof* (zingen zal) *te wetene een ympne van onser vrouwen; Salve Regina metten versekins daertoe dienende, te wetene Virgo Mater Ecclesie etc.; ende naer tvorseide Salve een Ave Maria in conterpointe met III voysen vanden kindren; daernaer een motet sollempnelic singhen sullen*<sup>47</sup>. Een relevante tekst die na hymne en Salve zegt: *ende int hende al ghesonghen zijnde, een liedekin spelen, metter orghele*: het orgel treedt duidelijk op naast de zangstemmen<sup>48</sup>, terwijl de choralen acteren naast tenor en contratenor. Andere modellen: een fundatie uit 1480 stipuleert *te doen draghene naer dat vespere ghezonghen wert, eene sollempnele processie ende aldaer te doen zijnghene, ghelijc dat ghescreven staet inde planaris, het responsorium Gaude Virgo metten versekin daertoe dienende, ende naer respons ... die ympne Invyolata ... ende int wederkeerende inden choor Ave Regina*<sup>49</sup>.

<sup>45</sup> In reg. 735, fol. 86-89v. komen als oudste modellen deze voor van Geraerd van Leffinghe, Janne de Veerse, Niclaus Wissen, Mathijs Glorien, Pieter de Vos, Thomas Grotebrouc, Gheraerd vander Moere, Jacob vanden Steene en Holekin.

<sup>46</sup> Id., fol. 65.

<sup>47</sup> Reg. 236, fol. 37v.

<sup>48</sup> Id., fol. 37.

<sup>49</sup> Id., fol. 53-53v.



Al dit cleen werck — naast 10 keer *Alma Redemptoris Mater* vanaf 1390 naast de Kerkdagen — de reeds vernoemde Pieter vander Moere bepaalde dat op zaterdagochtend, van Kerstmis tot 2 februari *Inviolata* met collecte zou worden gezongen, van 2 februari tot Pasen, *Ave Regina*, van Pasen tot Triniteit *Regina Celi*, vanaf de 1e zondag van de Advent *Salve Regina*, het befaamde intredelielied van de Lieve-Vrouwe-gemeenschap in Aardenburg<sup>50</sup> — al dit cleen werck dus kan wellicht het makkelijkst in een overzicht op één rij worden geplaatst, of het nu antifonen, sequenties, responsoria of versetten betreft. We zetten tussen haakjes telkens de verwijzing naar A, OCMW, reg. 178 en B. Rijksarchief, Br., reg. 735.

O antifonen	O crux gloriosa	B 205
	O crux splendidior astris	A 80
	O Christi pietas	B 124
	O Maria gloriosissima virgo	A 68
	O Maria	B 202
	O quam pia	B 199
	O sacrum convivium	B 162
	O salutaris hostia	Rek. 1564-65, fol. 14
	O vere sanctarum Virginum	Fund. 3 Santinnen, 1496

naast O sanctissime presul *Bonifacie, Eligie, Donatiane, Basili, etc* gemeen aan alle Brugse hoofdkerken; *Dulce lignum*, te zingen op de Burg aan St.-Baselis, aan het eind van de gang naar de 7 stadspoorten (*Planaris S. Salvator*, S 47, fol. 38v) en het responsorium *Honor virtus* gezongen in St.-Donaas bij de Blijde Intredes vanaf 1384.

De vier Maria-antifonen werden daarnet als fundatie Vander Moere vermeld, hoewel die reeds vanaf de 14de eeuw voorkomen. Hieraan dienen te worden toegevoegd het reeds van N. Gombert bekende *Media vita in morte sumus*, 1539, een anniversarium-antifoon<sup>51</sup>, *Ave gloriosa virgo*, te zingen op H.-Bloeddag in St.-Juliaans en *Tria sunt munera* te zingen op Driekoningen, net als

<sup>50</sup> Archief OCMW., O.-L.-Vrouw, reg. 181, fol. 0v.-2; *Alma Redemptoris Mater*, fundatie Jan de Loodghieter te zingen na metten, voorafgaand aan de *Salve Mis*: reg. 735, fol. 197. De antifonen 14e eeuw op Stadsarchief Brugge, worden hier niet mee opgenomen.

<sup>51</sup> J. GAILLIARD, *a.w.*, blz. 50.



*Hoc Signum*<sup>52</sup>; en verder sequenties als *Ave sponsa insponsata* en *Beata Dei Genitrix*, responsoria als *Inviolata*, *Respexit*, *Gaude Virgo*, *Nos autem*, *In colombe specie*, *O beate Maria Magdalena* en versetten als *Ecce mater nostra*, *Virgo mater ecclesie*, *Colligerunt*, *Homo quidam*, *Vox dicentis*, *Recordamini crucifixum*<sup>53</sup>, een fragment van wat de pueri aankonden.

Wat de motetten betreft, daarvan is de reeks zo groot dat elke zangmeester, net als J. Flamme bij zijn vertrek naar Spanje in 1572, er 2 grote en 4 kleine codexen kon bij mekaar schrijven in geen tijd<sup>54</sup>.

Over de verzameling eigen codexen in het koor of in de eigen bibliotheek, blijkbaar pas vanaf 1464-1470 georganiseerd, zijn de nota's minimaal. We weten dat in het koor van de kerk *een grootten an(tiphonare) lag up den oosthende* in 1464 en dat Pieter vander Moere een tweede voor de kapelannen liet aanmaken<sup>55</sup>. In dezelfde rekeningenreeks waar die nota voorkomt, worden in 1471 twee *zouters* vermeld, beide in folio, naast een *zouter vande kinderen*<sup>56</sup>, die mee de VII getijden zongen. Het herstellen gebeurt door Anthuenis Gavere, de meest befaamde boekbinder uit die tijd. Zowel kapelaan Lud. Witkin als Elenaert de Meyere worden in 1466 en 1480 betaald *van te scrivene ende te notene*, net als Symoen de Witte, *clerc van onser vrouwe kercke*, gehonoreerd wordt over het *verscriven van tweek bladen*<sup>57</sup>. Oudere vermeldingen komen nauwelijks voor: de oudste inventaris (1115) spreekt over twee psalteria en twee passionalia<sup>58</sup>; de bibliotheeklijst uit ca. 1570 van de kapittelbibliotheek bevat uiteraard geen enkel koorboek meer. In de oudste bewaarde, 13de-eeuwse lijst van de Donaaskerk stonden wel nog vier psalteria naast het *Psalterium*

<sup>52</sup> R. STROHM, *a.w.*, blz. 5, 45

<sup>53</sup> B., fol. 196v., 197v., 236, 53v., 112, 200, 200v., 236, 37v., 195v., A. fol. 69v., 80; J. GAILLIARD, *a.w.*, blz. 489, 507, 509, 511.

<sup>54</sup> Archief Bisdom, S. Salvator, K.A. 1571-1594, fol. 27v.; beide reeksen zijn 4 maanden later reeds zoekgemaakt.

<sup>55</sup> Rijksarchief Brugge, O.-L.-Vrouw, rek. 1464-1472, fol. 18; J. GAILLIARD, *a.w.*, blz. 332.

<sup>56</sup> Rek. 1464-1742, fol. 18, 313, 357v., het is niet duidelijk of de nota fol. 171 (1467) "van twee boucken te bijndene; den eene licht voor heer Gillis de Scaniffya ende dander voor den kinderen" over dezelfde codices gaat.

<sup>57</sup> Ibid., fol. 123, 357v.

<sup>58</sup> A. DEROLEZ, *Corpus Catalogorum Belgii*, 1, Brussel, 1966, blz. 16.

*Gunnildis expositum in Anglico* en een *antiphonarium vetus*, ouder dus dan de 13de eeuw<sup>59</sup>.

Om verder onderzoek naar Brugse codices, zowel muzikale als liturgische, te vergemakkelijken geven we in bijlage het totaal aantal fundaties in het kalender van de Lieve-Vrouwekerk zelf. We laten op de naam van de feest *PP* of *PF* volgen, wat staat voor een gefundeerde processie in profesto of in festo, *dupl*, *MaPr* of *MiPr* wat staat voor dubbelfeest, groot principaal en klein principaal feest, waarna de referentie volgt naar planarissen A B C of A en B: reg. 178 (OCMW) en 735 (Rijksarch. Br.); C staat voor reg. 181 (OCMW). *Gailliard* staat voor *Inscriptions funéraires de l'église Notre Dame*, Brugge, 1866; O voor Oorkonden, Rijksarchief, Fonds O.L.Vrouw. Daarop volgen de donateurs mét datum. Alle gecursiveerde feesten zijn rood gecalligrafeerd in reg. 178; alle feesten met asterix zijn feesten ge(re)organiseerd door Maria van Bourgondië. We behouden waar mogelijk de eigen Brugse feestnaam<sup>60</sup>.

<sup>59</sup> A. DEWITTE, *Een boekencatalogus uit de Brugse Lieve-Vrouwekerk*, Archief- en Bibliotheekwezen LXII 1991, blz. 177-1789; Id., *Boek- en Bibliotheekwezen in de Brugse St.-Donaaskerk XIIIe-XVe eeuw in Sint-Donaas en de Voormalige Brugse Kathedraal*, Brugge, 1978, blz. 61-95.

<sup>60</sup> Wij danken prof. R. Strohm, Oxford, voor zijn suggesties bij onze interpretatie.

## Calendarium van de Onze-Lieve-Vrouwekerk, 14e-16e eeuw

## LAUWEMAENDT

1. <i>Nieuwedagh, Circumcisio</i>	PF PP (MaPr)	B,11; C, 1 jan.	1355	Bernaerdt van Aetrike
4. Anniversarium Karel de Stoutte		B,13; C, 4 jan.	1563	Filips II
6. <i>Dertiendagh</i>	PF PP MaPr	B,13v.	1370	Jan Honin
15. Naam Jhesus	PF PP MaPr	B,18; C,15 jan.	1448-1474	Jud. Berthilde
17. Anthuenisdach	MiPr	B,19v.	1505	Joh. Wouters
20. Fabiaen en Sebastiaen	PP dupl.	B,20	1457	Peter van Huele
21. Agnes	dupl.	B,21	XIII	Joh. de Ponte
23. Octave vanden name Jhesus		B,22; C, 22 jan.	1448	Pieter van Muelenbeke; Gillis Mesdach
22. <i>Vincentius</i>	PP	B,21	1441	Joh. vander Leke
25. <i>Pauwelsdaghe</i>		B,23; C, 25 jan.	XVI	Christ. de Salines

## SPORKIL

2. <i>Lichtmesse, Purificatio*</i>	PF PP (MaPr)	B,26v; C, 2 feb.	1345-1447	Willem de Hond; Rich. de Capella
3. Blasius	dupl.	B,27v.	1477	Maria van Bourgon-dië; Alex. de Moscron
5. <i>Agatha</i>	dupl.	B,29	1302	Jan Calf
6. <i>Amandus en Vedastus</i>	dupl.	B,29	1457	Peter van Huele
9. Sinte Amploniedaghe	dupl.	B,31v.	1311	Jan van Gruuthuse
10. Willem	dupl.	B,31v.	1360	Willem de Jonghe
14. Valentijn		A,14v.; C, 14 febr.	XIV	Heinric von Herresten
19. Anniversarium Margaretha van Savoye		B,35v.	1531	Keizer Karel
22. <i>Cathedra Petri</i>	PP MiPr	B,37	1488	Pieter Lanchals
24. Mathias ap.	PF dupl.	B,38	1370	Jan van Aertrike

## MAERTE

4. Adriaen		O 1396	1488	Adr. Basijn
6. De pietate virginis	MiPr	B,134	1457-1493	Peter van Huele, Kath. van Merendree
7. Thomas van Aquino	dupl.	B,43v.	1488	Joos de Leye
10. Translatio Bonifacii		B,45	1457	Peter van Huele
12. Gregorius	PP dupl.	B,46	1370	Jan van Aertrike
17. Geertrudedach	dupl.	O 1120	1469	Lodew. van Gruuthuse
19. Ste. Joseph	MaPr	B,49v	1474-1493	Joos Berthilde
21. Benedictus abbas	dupl.	Gailliard, 27	1311	Jan van Gruuthuse
25. <i>O.-L.-Vrouw Verholen, Annuntiatio*</i>	PF PP MaPr	B,52	1355-1477	Bernaerdt van Aertrike, Maria van Bourgon-dië
27. Zeven Weedommen van Maria	MaPr	B,53	1535	Barbara dela Mayre
Anniversarium Maria van Bourgon-dië		B,53v.	1486	Filips I

## APRIL

<i>Pasen*</i>	PF PP MaPr	A,55	1350	Jan de Crayscieterre - Will. Hoedemaker
<i>Hemelvaart*</i>	PF PP MaPr	C, laatste fol; A 55v.	XIV	Gillis Balke
<i>Pinksteren*</i>	PF PP MaPr	C, laatste fol; A, 55v.	1350	Jan de Crayscieterre, Will. Hoedemaker
Triniteit		B,56; A, 56	1474	Jan de Leye
4. Ambrosius	PP dupl.	B, 57	1370	Jan van Aertrike
9. Maria Egyptiaca	MaPr	0 951; Gailliard, 27	1311-1484	Jan van Gruuthuse, Jan de Marlé
20. Katharina van Sienen	dupl.	B,65v., 71	1457-1488	Peter en Beatrix De Graeve, Peter van Huele
23. Jooris	dupl.	B,67	XIV	Filips van Tielt
25. <i>Marcxdagb</i>	PF PP dupl.	B,68	XIII	mag. Henricus

## MEY

1. <i>Filips en Jacob</i>	dupl.	B,71; C, 1 mei	XIV-XV	Marg. Calkers, Jooris Ruebs, P. de Graeve
3. <i>Kruisvinding</i>	PF MaPr	A,80	1302-1390	J. Calf, Bern. vande Voorde
6. Johannes ante portam latinam	PP dupl.	B,73	1370	Jan van Aertrike
8. Verschijning Michiel	PF MaPr	B,74v.	1454	Hendr. van Uphoven, Eg. Boulet
9. Translatie Nikolaes	dupl.	B,75	1454	Hendr. van Uphoven
24. Translatie Franciscus	dupl.	B,83	XIV	Jan Ric
25. Maria Cleophas en Maria Salome	PF MiPr	B,84	1474	Gillis Mesdach, Barb. Merdach
26. Sacramentsdag	PF MaPr	C,26 mei	1365-1474	Jan Juedemaers, Gillis Merdach

## WEDEMAENT

5. <i>Bonifaces*</i>	PP PF MaPr	B,88v.	1390	Jan de Lootghietere
14. <i>Basilius</i>	Pr	B,93	1311	Jan van Gruuthuse
15. Anniversarium Filips de Goede		B,93v.	1451	Filips de Goede
19. Gervasius en Prothasius	dupl.	B,95v.	1546	Stefaan Grandeel
24. Midzomer, <i>Geboorte Jan Baptist</i>	PP Pr	B,96v., 97	XIV-1370	Vergriete Hoedekins, Boud. van Assenede
25. Sinte Loys-translatie	dupl.	C,25 jun	1390	Jan de Lootghietere
29. <i>Petrus en Paulus</i>	PP MiPr	B,100v.	1457	Peter van Huele

## HOYMAENT

2. Visitatie	PF MaPr	B,102	1454	Hendr. van Uphove
3. <i>Translatio Thome</i>	dupl.	B,102v.	1345	Willem de Hond
4. <i>Translatio Martini</i>		B,103	1583	Mart. van Langen- dorpe
11. Benedictus	dupl.	B,106v.	1311	Jan van Gruuthuse



13. Godelieve	dupl.	B,107v.	1454	Hendr. van Uphoven
17. Arnulf	MaPr	B,75v.-76	1470	Willem de Prato, Joh. Caroli
19. Wilgefortis	dupl.	B,110v.	XIV	Hugo de Mirabeele
20. Margaretha	PP dupl.	B,111	XIV	Kath. de Eekhout
22. <i>Maria Magdalena</i>	PP MaPr	B,111v.	1410	Ev. Rijnvisch, Jan van Huesden
zo na 22. <i>Kerkwijhinghe*</i>	PF MaPr	A,54v.	1370	Boud. van Assenede
25. <i>Jacob de Meerdere en Kristoffel</i>	dupl.	C,25 jul	XIV	Henr. van Winghe
26. Anna	MiPr	B,114	1345,1470	Will. de Hond, Will. de Prato
Transfiguratie		B,114	1582	Matt. de Boot
30. Martha	PP PF MiPr	B,115v.	1485	Joos Berthilde

## OUSTMAENDT

1. <i>Sinte Pieters ad vincula</i>	PP MaPr	B,116v.-117	1480	Alex. de Moscron, Pieter Lanchals
5. <i>Onser Vrouwen vander Snee</i>	PP PF MaPr	B,119	1371,1499	Jan van Aertrike, Jan de Moscron
1ezond. festum Corone Spinee	MiPr	B,120	1480	Jan de Leye
11. <i>Laurentius</i>	PP	B,121-121v.	1312	J. vander Leke, R. Pennijnck
12. Clara	dupl.	Arch. Clarissen C 351/1/23	1266	Joh. de Brune
14. Vigilie Upvaert Marie		B,206	1318	Marie Hoeft
15. <i>Upvaert Marie*</i>	PP PF MaPr	B,124; A,61	1350	Jan de Crayscieterre, Will. Hoedemaker
20. Bernardus	dupl.	C,20 aug.	1291, 1355	Brixius de Cocq, Bern. van Aertrike
24. <i>Bartholomeus</i>	MiPr	A,37; B,128v.	XIV-1489	Meeus v.Brabant, Barth. Weyteman
25. Ludovicus	MaPr	A,59v.; B,129	1390-1496	Jan de Lootghietere, Lud. Witkin
28. Augustinus	PP dupl.	B,130v.	XIV	Henr. van Winghe
29. <i>St.-Jansdach, decollatio</i>	PP MaPr	B,131; C, 29 aug.	XIV-1488	Jan den Scalper, Jan Basijn, Jan Boullare

## SEPTEMBER

1. <i>Egidius</i>	PP MiPr	B,133	1493	Kath. van Merendree, Eg. Robbrechts
3. Translatio Katharine	dupl.	B,133v	1494	Eg. Robbrechts
8. <i>FESTUM FESTORUM*</i>	PP PF MaPr	B,133	1400	Jac. Ebbrecht, Lud. Maes
14. Kruisverheffing	MiPr	B,138v.; A,80v.	1390-1535	Bern. vande Voorde, Jac. van Brakele
21. <i>Matheus</i>	PP dupl.	B,142v.	XIV	Henr. van Winghe
25-26 Anniversarium Filips I		B,145	1546	Karel V
26. Cosmas en Damianus		C, 26 sep.	1563	Filips II
29. <i>Michiel</i>	PP	B,146v.	1455	Wouter van Mander
30. Jheronimus	MaPr	B,147v.	1432	Joh. Diepenbrouck

## OCTOBER

1. <i>Bavo en Remigius</i>					
2. Leodegard	dupl.	B,148	XV		Kath. de Molendino
4. Franciscus	dupl.	B,149	(XIV)		Michael Loevin
10. Demetrius	dupl.	B,151	(XIV)		Riq. Pano
14. <i>Donaas</i>	dupl.	B,154	XIII		Michael Ostkins
18. <i>Lucas</i>	dupl.	B,156	XIV		Henr. van Winghe
21. XI <sup>m</sup> Maagden	PP PF MaPr	B,157v.	1496		Lud. Witkin
28. <i>Symon en Juda</i>	PF MaPr	B,161	1482		S. Cnock
31. Quintinus	PP dupl.	B,162-162v.	XIII		Joh. Nivelet, cantor Dns. Quintinus

## NOVEMBER

1. <i>Allerheiligen*</i>	PP PF MaPr	A,46v.	1365		Jan vanden Hille
2. <i>Allerzielen*</i>	MaPr	A,46v.	1350		Bern. van Aertrike
4. Winnoc	PP dupl.	B,164v.-165	XIII		Mag. Winnoc
6. Leonard	PP	A,66,B,165v.	1410-1457		Peter vander Rise, Pe- ter van Huele
10. Profestum Martini		B,167v.	ca. 1482		A. Brouc
11. <i>Maerten</i>	PP MiPr	A,47v; B, 168	XIV-1533		Jan vander Buerse, Mart. Standaert
12. Lieven	PP MiPr	B,158v.	1460-1533		Bart. Niet, Nic. Lam
19. Elisabeth	MiPr	B,172	1518		Lud. Witkin
21. Presentatie Marie	PP PF MiPr	B,173	1474-1480		Joos. Berthilde, Co- laerd de Harlay
22. Cecilia	MaPr	O 1273	1494		P. Lanchals
23. <i>Clemens</i>	dupl.	B,174	1330		G. Bonin
24. Profestum Katharine		B,174v.	1381-1476		J. Juedemaers, P. van Overtvelt
25. <i>Katharina van Alexandrië</i>	PP MaPr	B,175	1350-1381		Bern. van Aertike, J. Juedemaers
			1460-1471		P. van Overtvelt, M. van Brakel
30. <i>Andreas</i>	PP	A,50			

## DECEMBER

1. <i>Eligius</i>	dupl.	B,178,182	(XIII)		Will. de Cysoing
3. Profestum Barbare		B,179	1480		Joh. de Leye
4. Barbara	PP PF MiPr	B,179v.	1474		Walter Gilissen
6. <i>Nicolaes</i>	PP	C,6 dec.; B,180v.	XIV		Clays Pagant, Will. de Hond
8. <i>Maria Conceptie*</i>	PP PF MiPr	B,181; C, 7 dec.	1291-1381		Brixius de Cock, Jo. Juedemaers
12. Judocus		B,183v.	1446		Henr. van Uphoven
13. Lucia		B,184	(XV)		---
14. <i>Nicasius</i>		B,184v.	1475		Peter van Huele
Wo na Lucia Gulden Mis (Gou- dene Mattene)		B,201v.	1480		Joos Berthilde, Pieter vander Moere
20. Profestum Thome		B,187v.	1470		Willem de Prato
21. <i>Thomas</i>		B,188	1345		Willem de Hond
24. Kerstavent (cum Maria desponsata est)		A,63v.; B,189v.; c, 24 dec.	1318 1381		Marie Hoeft, Anniv. J. Juedemaers

25. <i>Shelichs Kerstdagh*</i>	PP PF MaPr	B,190	1350	Jan Crayscieterre, Will. Hoedemaker
26. <i>Stefaan</i>	PP MaPr	A,53v., 68	XIV	Laur. de Sceppere, Margriete van Aer- trike
27. <i>S. Jan Midwinter</i>	PP MaPr	A,53v., B 191	1355	Bern. van Aertrike, Jan de Calckere
28. <i>Onnozele Kinderen (Kyn- derbyscop)</i>	MiPr	A,53v.	XIV	Bertram Zudermann
29. <i>Thomas Cantuariensis</i>	dupl.	B,192	1457	Peter van Huele
31. <i>Silvester</i>		B,192	(XIV)	---

## Opera ad redactionem transmissa

ADORISIO Antonio Maria, *Dinamiche librerie cistercensi: da Casamari alla Calabria. Origine e dispersione della biblioteca manoscritta dell'abbazia di Casamari*, Casamari, Edizioni Casamari 1996, 121 p., 26 pl. (Bibliotheca Casaemariensis 1).

CACCIARI Antonio, *La securitas in S. Agistino*, Firenze, Università degli Studi di Parma, Istituto di Lingua e Letteratura latina, 1995, 149 p.

*Fonti per la storia del principato e della chiesa tridentina. Atti nel convegno. Trento, 17-18 maggio 1991*, Provincia autonoma di Trento, Servizio Beni librari e archivistici, Trento 1995, 335 p.

HILBERG Isidorus (ed.), *Sancti Eusebii Hieronymi Opera, Pars I: Epistulae I-LXX*, editio altera supplementis aucta, Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1996, 798 p.; *Pars II: Epistulae LXXI-CXX*, ibid., 516 p.; *Pars III: Epistulae CXXI-CLIV*, ibid., 368 p.; KAMPTNER Margit (ed.), *Sancti Eusebii Hieronymi Opera, Pars IV: Epistularum indices et addenda*, ibid., 312 p. (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 54, 55, 56/1, 56/2).

LEONARDI Claudio & Birger MUNK OLSEN (eds), *The Classical Tradition in the Middle Ages and the Renaissance. Proceedings of the first European Science Foundation. Workshop on 'The Reception of Classical Texts' (Florence, Certosa del Galluzzo, 26-27 June 1992)*, Spoleto, Centro italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1995 (Biblioteca di Medioevo latino, 15), x-283 p.

LEUPPI Heidi, *Der Liber ordinarius des Konrad von Mure. Die Gottesdienstordnung am Grossmünster in Zürich*, Freiburg, Universitätsverlag Freiburg Schweiz, 1995 (Spicilegium Friburgense. Texte zur Geschichte des kirchlichen Lebens, 37), 616 p.

LINAGE CONDE Antonio, *San Benito y los Benedictinos*, 7 vol. + fasc. Cartografia, Braga, 1991-1993.

MAGGIONI Giovanni Paolo, *Ricerche sulla composizione e sulla trasmissione della 'Legenda aurea'*, Spoleto, Centro italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1995 (Biblioteca di Medioevo latino, 8), 610 p.

MARTÍN FERREIRA Ana Isabel, *Tratado médico de Constantino Africano. Constantini Liber de Elephancia*, Valladolid, Secretariado de Publicaciones, Universidad de Valladolid, 1996 (Lingüística y filología, 26), 135 p.



MUNIER Charles, *Petite vie de Tertullien*, Paris, Desclée de Brouwer, 1996, 137 p.

NALDINI Mario (ed.), *La tradizione patristica. Alle fonti della cultura europea*, Fiesole, Nardini Editore, 1995 (Lettture patristiche, 2), 128 p.

ODRIOZOLA Antonio, preparado por Julián MARTÍN ABAD y Francesc Xavier ALTÉS I AGUILÓ, *Catálogo de libros litúrgicos, españoles y portugueses, impresos en los siglos XV y XVI*, Museo de Pontevedra, 1996, 559 p.

RODRIGUEZ DIEZ Jose (ed.), *Fray Luis de Leon, Opera IX: Reportata Theologica*, Real Monasterio de El Escorial, Ediciones Escorialenses, 1996 (Biblioteca La Ciudad de Dios, I. Libros, 53), XXVIII-688 p.

SEGAL Charles, *Sophocles' Tragic World. Divinity, Nature, Society*, Cambridge, Mass., London, Harvard University Press, 1995, XII-276 p.

SERRA FERREIRA Pe. Manuel, *Fé e Profecia em S. Hilário de Poitiers*, Lisboa, Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa, 1995 (Fundamenta 13), 289 p.

TEJERINA ARIAS Gonzalo, *Revelación y religión en la teología antropológica de Heinrich Fries. Un pensamiento católico al encuentro de la Modernidad*, Madrid, Editorial Revista Agustiniana, 1996 (Pensamiento 1), 601 p.

ZELZER Michaela & Ludmilla KRESTAN (ed.), *Sancti Ambrosi opera, Pars X: Epistulae et acta, Tom. IV: Indices et addenda*, Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1996, 366 p.

## Conspectus materiae

C.T. BEGG, <i>Saul's Royal Start According to Josephus</i> .	5-31
G. FOLLIET, « (Deus) omnia cooperatur in bonum », Rom. 8, 28. <i>Les citations du verset chez Augustin</i> . . .	33-55
A. ISOLA, <i>In margine a una lettura dell'epistolario fulgen- ziano</i> . . . . .	57-110
M. DE GROOTE, <i>Die Scholien aus dem Oecumenius- Kommentar zur Apokalypse. Kritische Herausgabe</i> .	111-131
J. CROWLEY, <i>Greek Interlinear Glosses from the Beginnings of the Monastic Reform in Worcester: B.L. Royal 2.A.XX</i> . . . . .	133-139
B. LÖFSTEDT, <i>Fragmente eines Matthäus-Kommentars</i> .	141-161
D.S. TAYLOR, <i>An Early Liturgical Compilation of Bernold of Constance? A Comparative Analysis of Codex Stutt- gart, Württembergische Landesbibliothek HB VI 107 and Bernold's Micrologus</i> . . . . .	163-183
T.M. THIBODEAU, <i>The Influence of Canon Law on Liturgical Exposition c. 1100-1300</i> . . . . .	185-202
M.L. ARDUINI, 'Sola ratione'. <i>Le fonti, II. Il ricorrere del segno semantico 'sola ratione' in alcuni Autori della Cristianità latina: da Prudenizio ad Aelredo di Rievaulx.</i>	203-331
J. HASELDINE, <i>The Creation of a Literary Memorial. The Letter Collection of Peter of Celle</i> . . . . .	333-379
G. DE MARTEL, <i>Un nouveau sermon sur Ruth 3,11 pour la fête de sainte Elisabeth de Thuringe</i> . . . . .	381-420
A. DEWITTE, <i>Muziek in de Brugse Onze-Lieve-Vrouwekerk, 1291-1583</i> . . . . .	421-448
Opera ad redactionem transmissa . . . . .	449-450